M 3477 F

blätter des iz3w

informationszentrum dritte welt - iz3w

Politisierung des Islam



Nr. 147 Februar 1988 DM 5,00

Impressum

blätter des iz3w



Hrsg.: Aktion Dritte Welt e. V. — Informationszentrum Dritte Welt, Postfach 5328, Kronenstr. 16 (Hinterhaus), D-7800 Freiburg i. Brsg., Tel.: 0761/74003, Bürozeiten: Mo.-Fr. 10-13 u. 15-18 Uhr.

Zusammengestellt von: Isabel Armbrust, Jutta Aselmann, Alf Baier, Frank Ballot, Andreas Beil, Gerhard Braun, Konrad Fisch, Wolf-Matthias Gall, Iris Harnischmacher, Uwe Hartwig, Claudia Heid, Horst Hünker, Anne Junk, Christa Kernbichl, Michael Knüfer, Barbara Kupfer, Mechtild Maurer, Christian Neven-du Mont, Christel Opeker, Mariele Pelster, Roland Platz, Gunhild Rauch, Angelika Rees, Bernd Riegraf, Alexander Spermann, Norbert Stamm, Felix Tomkat, Susanne Vollmer, Udo Wolter

Titelbild: Beatrix Müller

Bei Einsendung von Artikeln beachten Sie bitte folgende Angaben:
Manuskripte sollten mit der Schreibmaschine geschrieben sein, mit 2-zeiligem Abstand: 40 Anschläge und 30 Zeilen. Artikellänge: höchstens 15 Manuskript-Seiten.
Druck und Satz:
SOAK Hannover, Tel.: (0511) 326187

Vertrieb für Buchhandel:
prolit buchvertrieb gmbh, Siemensstraße 18a, Postfach 111008, 6300 Gießen 11, Telefon: (0641)77053

Jahresabonnement (8 Ausgaben) im Inland: DM 40,- (für Rentner, Arbeitslose, Schüler, Studenten, Wehr- und Zivildienstleistende 30,- DM).
ermäßigtes ABO nicht über den Buchhandel erhältlich
Schweiz: SFR 40,- (bzw. 30,-)
Österreich: ÖS 300,- (bzw. 230,-)
übriges europäisches Ausland:
DM 45,- (bzw. 35,-)
Luftpostabonnements:
Afrika, Nord- und Mittelamerika, Nahost und Südasien: 61,60 (bzw. 51,60)
Südamerika, Südostasien, Fernost: 68,80 (bzw. 58,80)
Australien, Südpazifik: 76,- (bzw. 66,-)

Einzelpreis: DM 5,-/SFR 5,-/ÖS 37,-

Konten (Aktion Dritte Welt e. V.):
Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 1482 39-755
Österreichische Postsparkasse Nr. 2377.047
Postscheckkonto Basel Nr. 40-35899.

Redaktionsschluß für Nr. 148:
1. März 1988

Anzeigenschluß für Nr. 148:
15. März 1988

Eigentumsvorbehalt:
Nach diesem Eigentumsvorbehalt ist die Zeitschrift solange Eigentum des Absenders, bis sie dem Gefangenen persönlich ausgehändigt worden ist. Zur-Habe-Nahme ist keine persönliche Aushändigung im Sinne des Vorbehalts. Wird die Zeitschrift dem Gefangenen nicht persönlich ausgehändigt, so ist sie dem Absender mit dem Grund der Nichtaushändigung zurückzusenden.

Inhaltsverzeichnis

Ein Fotolabor für El Salvador

Schon seit ein paar Jahren gibt es ein von Salvadorenos betriebenes Fotokollektiv. Unter schwierigsten finanziellen und technischen Bedingungen werden dort fotografische Arbeiten u.a. für salvadorenische Flüchtlingsorganisationen, FMLN-FDR usw., hergestellt. Außerdem werden dort Fotografen und Fotolaboranten ausgebildet. Vor kurzem wurde daher an uns die Bitte gerichtet, dieses Projekt finanziell und technisch zu unterstützen. Da es für sie äußerst schwierig undteuer ist, Fotomaterial zu organisieren und zu kaufen, soll der Einkauf der benötigten Materialien in der BRD geschehen und alle drei Monate rübergeschickt werden. Insbesondere die täglichen Dinge wie Film, Papier und Fotochemie werden gebraucht; Vergrößerer und Kameras sind zwar vorhanden, aber auch nicht im besten Zustand. Angesprochen werden sollen speziell Fotografen, Fotolabors und Druckereien, die eventuell Materialien auch billiger besorgen können. Eine genaue Liste kann bei uns in Frankfurt angefordert werden. Wir sind jedoch genauso auf Spenden angewiesen, um die Materialien einzukaufen und zu versenden!

Für mehr Infos wendet euch bitte an:

El Salvador Komitee Frankfurt
c/o 3. Welt-Haus
Friesengasse 13
6000 Frankfurt/M. 90

Tel. 069/771430
montags ab 20 Uhr

Spendenkonto: Postscheck Frankfurt/M.
Michael Kretzschmer
Stichwort Foto

Kto.Nr. 390939-608
BLZ 500 100 60



Friedenskräfte auf dem Vormarsch?

Mit dem wochenlangen Aufstand der palästinensischen Bevölkerung in den von Israel besetzten Gebieten — der Westbank und dem Gaza- Streifen — schien eine seit Jahren andauernde Periode relativer Ruhe ein jähes Ende gefunden zu haben. Doch der Eindruck, der in den bundesdeutschen Medien vermittelt wurde, entsprach nicht unbedingt den Realitäten. Von April 1986 bis Mai 1987 gab es z.B. in der Westbank 3.150 Demonstrationen unterschiedlichster Art. Im gleichen Zeitraum ereigneten sich 65 Zwischenfälle, bei denen Feuerwaffen, Stichwaffen oder Sprengstoff im Spiel waren, außerdem 150 Angriffe mit Molotow-Cocktails. Die Opfer: 2 getötete und 62 verletzte Israelis, 22 getötete und 67 verletzte Palästinenser.

Im September 1987 veröffentlichte Meron Benvenisti seinen jüngsten Bericht über die Verhältnisse in den besetzten Gebieten. Er, der seit 1982 mit einer Gruppe von israelischen und palästinensischen Wissenschaftlern im Rahmen des „Westbank Data Project" die Entwicklungen in den besetzten Gebieten beobachtet und analysiert, konstatierte schon vor Ausbruch der Unruhen ein deutliches Anwachsen spontaner „Graswurzel"-Gewalt bei den Palästinensern und zahlreichere sowie schwere Vergeltungsaktionen jüdischer Siedler — Anzeichen einer neuen Ebene gewalttätiger Auseinandersetzungen zwischen den beiden zunehmend verfeindeten Bevölkerungsgruppen im Gaza-Streifen und in der Westbank.[1] Ursache für den scharfen Anstieg der Zahl palästinensicher Opfer (schon vor Beginn der „Unruhen" im Dezember 1987) ist nach dem Bericht „das Vorgehen der Armee beim Aufhalten Verdächtiger", denn den Soldaten ist es gestattet, das Feuer auf Verdächtigte zu eröffnen, die sich bei einer Demonstration entfernen. Schon im Berichtszeitraum von April 1986 — Mai 1987 nahmen die Repressionsmaßnahmen der Militärbehörden zu: 9 Palästinenser wurden deportiert, 99 in Verwaltungshaft genommen, 102 unter Stadtarrest gestellt, 70 Häuser wurden zerstört oder zugemauert. Die im Vergleich zu gewalttätigen Anschlägen schneller gewachsene Häufigkeit von Unruhen machte einen Trend deutlich: Der Widerstand wurde zunehmend spontan und ist lokal verankert. „Es ist nicht länger nur das Problem, organisierte Terroristenzellen aufzuspüren, sondern es geht mehr und mehr auch um die Kontrolle der Bevölkerung".

Der Traum wird zum Alptraum

Die dramatischen Ereignisse in den besetzten Gebieten haben die Richtigkeit der Analyse Benvenistis bestätigt. Im Gaza-Streifen, in den großen Städten der Westbank, wie Nablus, Ramallah, Bethlehem sowie in Jerusalem herrschten zeitweise bürgerkriegsähnliche Zustände. Die Heftigkeit der Auseinandersetzungen hat zugenommen. In den besetzten Gebieten geht insbesondere die junge Generation, die seit ihrer Geburt nichts anderes als den Besatzungszustand kennengelernt hat, auf die Straße. Die israelische Besatzungsmacht reagiert mit „eiserner Faust" und genießt dabei gemäß den jüngsten Meinungsumfragen eine breite Unterstützung in der israelischen Bevöl-

kerung. Der Traum vom Groß-Israel ist zum Alptraum geworden.

Für Hoffnungen, daß die Ereignisse in Israel einen Umdenkungsprozeß auslösen, bestehen nur geringe Anzeichen. Allerdings zeigen sich Risse in der israelischen Front gegen jegliche politische Veränderung. Ministerpräsident Shamir hat nach langer Zeit demonstrierter Kompromißlosigkeit nunmehr die seit Jahren in den Schubladen schlummernden Vereinbarungen des Camp-David-Abkommens hervorgeholt und Verhandlungen über eine Autonomie der Palästinenser in den besetzten Gebieten angeboten. Außenminister Peres wird nicht müde, seine Forderung nach Einberufung einer internationalen Konferenz in modifizierter Form zu wiederholen. Das israelische Kabinett, eine „große Koalition" aus sozialdemokratischer Arbeitspartei, nationalistischem Likud-Block und rechten religiösen Parteien, ist jedoch zerstritten wie eh und je und unfähig, eine politische Initiative zu ergreifen. Solange insbesondere die Beteiligung palästinensischer Repräsentanten an etwaigen Verhandlungen umstritten ist, bleibt der Ruf israelischer Politiker nach Konferenzen und Friedensgesprächen unglaubwürdig.

Bewegung in den Parteiblöcken

In offiziellen Verlautbarungen führender Politiker und Parteien sind keine Anzeichen erkennbar, von dem bisherigen Kurs der Erfolglosigkeit und nahostpolitischen Stagnation abzuweichen. Die Wahrung des status quo scheint zum Credo aller an der Regierung beteiligten Parteien geworden zu sein. Vor allem aber in den mittleren Funktionärsrängen werden kritische Stimmen laut. In der sozialdemokratischen Arbeitspartei des Außenministers Peres und des Verteidigungsministers Rabin dominiert seit Jahren der sogenannte Allon-Plan die Vorstellungen von einer nahostpolitischen Friedensregelung. Er sieht einen territorialen Kompromiß vor, d.h. Rückgabe der dicht besiedelten arabischen Regionen an Jordanien und Annexion der dünn besiedelten Gebiete mit einer Sicherheitsgrenze am Jordan. Auch 20 Jahre politischer Erfolglosigkeit haben die Arbeitspartei bislang nicht veranlaßt, diese Vorstellungen grundsätzlich zu überdenken. Aus zwei Gründen sind diese Überlegungen zum Scheitern verurteilt: Zum einen berücksichtigen sie in keiner Weise das nationale Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser, zum anderen basieren sie auf einer Beteiligung des jordanischen Königs Hussein, der bislang jedoch wenig Neigung gezeigt hat, sich in dieses Konzept einbinden zu lassen.

Frischen Wind in die innerparteiliche Diskussion brachte nunmehr eine Gruppe von Parteimitgliedern um Arie Hess mit dem Vorschlag, eine dreiseitige Konföderation für die besetzten Gebiete zwischen Israel, Jordanien und den Palästinensern einzurichten. Der Plan sieht zwar eine israelische Sicherheitsgrenze am Jordan, jedoch gleichzeitig auch eine Demilitarisierung der Gebiete vor. Der politische Status der Territorien soll dann in zukünftigen Verhandlungen festgelegt werden. Auch wenn ein derartiges Arrangement Ähnlichkeiten zu dem Camp-David-Abkommen aufweist, soll Arrafat doch seine Bereitschaft zur Diskussion erklärt haben.[2]

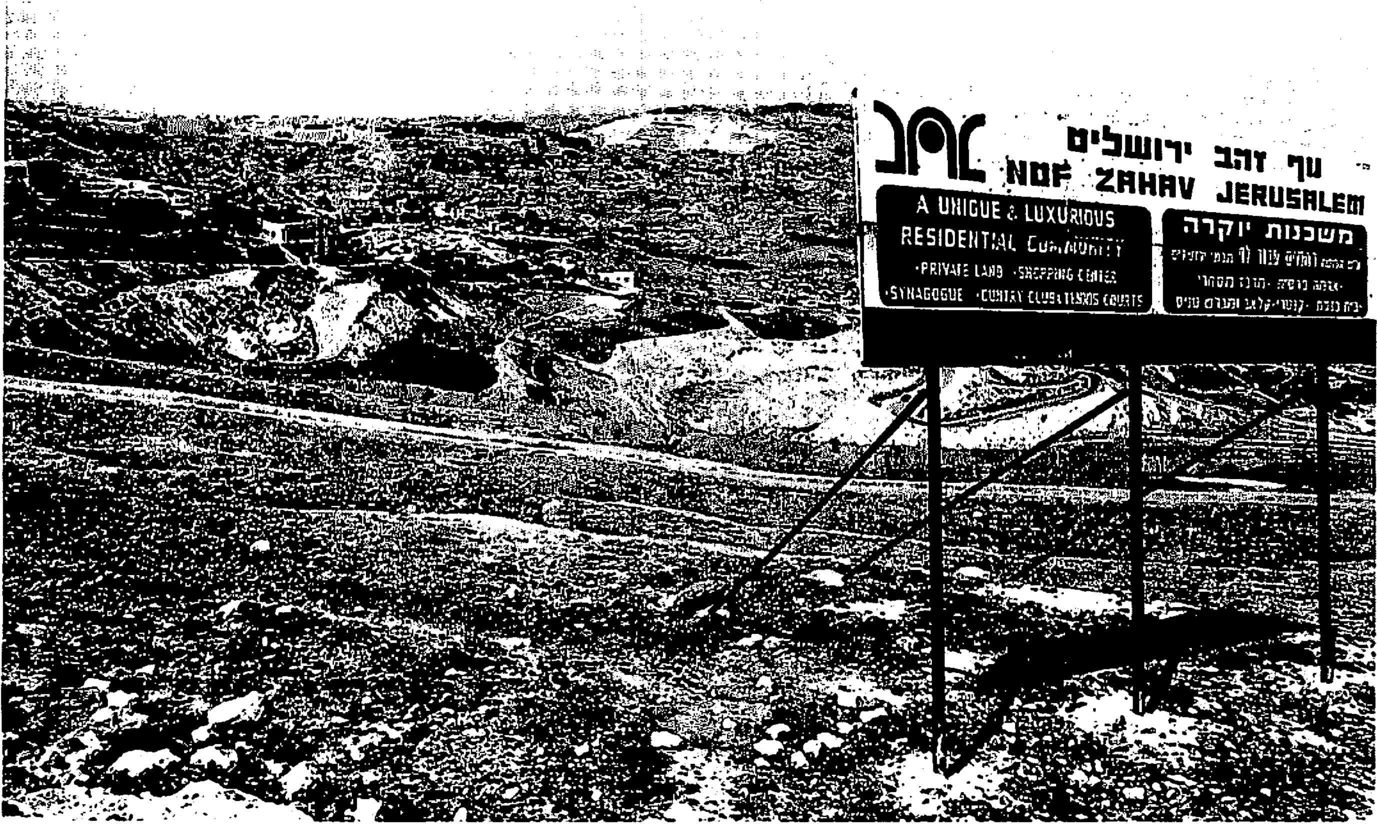
Mit ähnlichen Überlegungen wartete auch Mosche Amirav, ein führendes Mitglied des Likud-Blocks auf. Er hatte schon im September 1987 für eine innenpolitische Sensation gesorgt, als bekannt wurde, daß er monatelang mit prominenten Palästinensern, die der PLO nahe stehen, Geheimverhandlungen geführt hatte. Amirav hatte den PLO-nahen Palästinensern Professor Sari Nusseibeh, dem Herausgeber der arabischen Zeitung „Shaab", Salah Zuleikeh und Feisal Husseini erklärt: „Wenn Israel anerkannt und dem Terror abgeschworen wird, dann ist der Likud zu Verhandlungen und zur Anerkennung der Palästinenser als einer Nation und der PLO als deren Vertretung bereit".[3] In einem „Memorandum of Understandig" hatten sich die Gesprächsteilnehmer auf „3 Vorbedingungen" für israelisch-palästinensiche Gespräche geeinigt: beiderseitige Einstellung von Feindseligkeiten, Siedlungsstop in den besetzten Gebieten und die gegenseitige Anerkennung von Israel und PLO. In dem Entwurf eines weiteren Dokumentes waren die Grundzüge einer Autonomie-Lösung für eine Übergangsregelung in den besetzten Gebieten niedergelegt worden, nach denen der palästinensichen Bevölkerung ein weitgehendes Selbstverwaltungsrecht eingeräumt und die Ansprüche auf ein autonomes palästinensisches Gemeinwesen in der Westbank und im Gaza-Streifen anerkannt werden.

Es muß davon ausgegangen werden, daß diese Gespräche von Amirav nicht ohne Billigung der Likud-Spitze geführt wurden. Just an dem Tage jedoch, als die Arbeiten an den Dokumenten beendet werden sollten, wurde Feisal Husseini, einer der Hauptgesprächspartner bei den geheimen Treffen und einer der am höchsten geschätzten PLO-nahen Palästinenser in den besetzten Gebieten, erneut für 6 Monate in Verwaltungshaft gesteckt — auf Veranlassung des Verteidigungsministers Rabin von der Arbeitspartei. Husseinis zweite Verhaftung ohne Prozeß und Anklage innerhalb eines Jahres wurde allgemein als Sabotage der „Amirav-Initiative" durch die Arbeitspartei angesehen. Rabin, Peres und andere Repräsentanten der Arbeitspartei favorisieren Verhandlungen mit König Hussein im Gegensatz zu Verhandlungen mit der PLO. Gesprächskontakte mit Palästinensern aus den besetzten Gebieten stören somit die sogenannte „jordanische Option" der Arbeitspartei. Gemäß israelischen Pressemeldungen erfolgte die Festnahme Husseinis, nachdem Jordanien von den geheimen Gesprächen Wind bekommen hatte und sich deshalb mit der „Bitte um Beendigung" dieser Kontakte an Israel wandte.

Die „Amirav-Husseini-Gespräche" des Sommers 1987 zeigen, daß zumindest bei Teilen des rechten Likud-Blocks eine größere Bereitschaft zu Gesprächen mit Palästinensern besteht, als in der sozialdemokratischen Arbeitspartei. Sie zeigen aber auch, daß der Likud längst nicht mehr ein monolithischer Block wie zu Begins Zeiten ist, in dem Kontroversen über die Sicherheits- und Außenpolitik tabu waren. Der Likud ist zu einer rechten Sammelbewegung geworden, in der verschiedene Fraktionen sehr unterschiedliche Lösungskonzepte für den Palästina-Konflikt vertreten: Die „Ultrarechten" um den stellvertretenden Verteidigungsminister Michael Dekel und um den Industrie- und Handelsminister Arik Scharon, wollen das „demographische Problem" der arabischen Bevölkerung in den besetzten Gebieten durch eine Kombination von verstärkten Siedlungsbemühungen (Judaisierung) und forciertem Transfer der palästinensischen Bevölkerung über den Jordan lösen. Nachdem ohnehin schon heute die Mehrheit der jordanischen Bevölkerung aus Palästinensern besteht, würde Jordanien damit zum erwünschten palästinensischen Staat, durch den die politischen Bestrebungen der Palästinenser in den besetzten Gebieten und in Israel neutralisiert werden könnten. Für andere im Likud bleibt das Camp-David-Abkommen der Schlüssel zur Lösung: kein Rückzug aus den besetzten Gebieten, aber Einführung einer Autonomie für die Palästinenser. Wichtig erscheint, daß gerade die „Kronprinzen" der Partei zu denjenigen gehören, die die Gesprächsinitiative Amiravs zumindest stillschweigend geduldet haben und Forderungen nach seinem Parteiausschluß entgegengetreten sind. Insoweit ist Bewegung in den rechten Likud geraten, der monolithische Block zeigt deutliche Risse, bei der Entscheidung über die Nachfolge Shamirs wird sich der zukünftige Kurs der Partei entscheiden.

Hilflosigkeit in der Arbeitspartei

In der Vergangenheit war es eher die Arbeitspartei, deren Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit durch vielfältige persönliche und politische Differenzen der sich bekämpfenden Flügel gekennzeichnet war. Die Rivalitäten zwischen dem ehemaligen Premierminister und jetzigen Außenminister Peres und dem Verteidigungsminister Rabin sind in den Hintergrund getreten, nachdem Peres in den letzten Jahren seine Position als Parteiführer festigen konnte. Parteimitglieder, die der Sicherheits- und Außenpolitik kritisch gegenüberstanden, haben in zunehmenden Maße die Partei verlassen und in anderen politischen Gruppierungen eine neue Heimat ge-



Dieses Land wurde Palästinensern weggenommen.

funden. Zwischen den prominentesten Repräsentanten der Partei, Peres und Rabin, hat sich eine Arbeitsteilung eingespielt: Während Peres immer wieder die Einberufung einer internationalen Friedenskonferenz fordert, sich zur Beteiligung von Palästinensern an den Verhandlungen ausschweigt, sorgt Rabin, als Verteidigungsminister zuständig für die besetzten Gebiete, dort mit „eiserner Faust" für Ruhe und Ordnung, was allerdings immer schwieriger wird. Inwieweit die erwähnte Initiative von Arie Hess Bewegung in die innerparteiliche Diskussion bringt, muß abgewartet werden.

Die israelischen Friedenskräfte haben auch in den vergangenen Wochen und Monaten ihre Solidarität mit der palästinensischen Bevölkerung in den besetzten Gebieten durch Demonstrationen, Aufrufe und Erklärungen zum Ausdruck gebracht.[4] Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß der gegenwärtige Aufstand in der Westbank und im Gaza-Streifen die Notwendigkeit einer politischen Lösung unterstreiche.

Angeklagt wegen Teilnahme an Friedensgesprächen

Aufmerksam verfolgt von der Öffentlichkeit und den Medien wird seit Mitte des letzten Jahres ein Prozeß gegen vier Mitglieder der Friedensbewegung. Die vier Angeklagten waren Mitglieder einer Delegation des israelischen Friedenslagers, die im November 1986 mit hochrangigen Vertretern der PLO zu Friedensgesprächen in Rumänien zusammengetroffen war. Sie werden nun wegen des Kontaktes zu einer terroristischen Organisation (israelischer Sprachgebrauch für PLO) angeklagt. Grundlage für die Anklage ist das sogenannte „Anti-Terror-Gesetz" vom August 1986: Mit mehrjähriger Freiheitsstrafe wird bedroht, wer es unternimmt, „wissentlich oder ohne behördliche Genehmigung innerhalb oder außerhalb der Grenzen Israels mit irgendeiner Person in Kontakt zu treten, die eine Funktion in einer Organisation ausübt, welche die israelische Regierung zur terroristischen Organisation erklärt hat". Die Gesetzgebung zielt ganz bewußt darauf ab, den seit Jahren stattfindenden Treffen zwischen PLO und israelischen Politikern und Friedensgruppen ein Ende zu setzen. Die bewußte Gesetzesverletzung durch die Delegationsmitglieder sollte eine Diskussion in Israel über die Notwendigkeit von Friedensverhandlungen der PLO hervorrufen, war jedoch auch innerhalb der israelischen Linken und den Friedensgruppen nicht unumstritten. Aber inzwischen haben auch trotz des laufenden Schauprozesses weitere Gespräche zwischen PLO-Vertretern und Israelis in Budapest und Genf stattgefunden.[5] Zum erstenmal in der Geschichte Israels wird ein politischer Prozeß über den Dialog mit der PLO geführt. Der Gerichtssaal wurde bislang zu einem Forum der politischen Auseinandersetzung ganz im Sinne der vier Angeklagten. So stand z.B. zeitweise die Frage im Zentrum der Beweiserhebung, ob die PLO als terroristische Vereinigung zu beurteilen sei. Als Zeuge der Anklage (!) bestätigte ein Angehöriger des israelischen Geheimdienstes die politische Einschätzung der Angeklagten, daß nämlich die PLO als die Vertretung der Palästinenser zu betrachten sei, daß Teile der PLO für eine friedliche Lösung des Palästina-Konfliktes eintreten und der israelisch-palästinensische Dialog nur positiv zu bewerten ist. Derartige Aussagen lösen bei Gericht und Staatsanwaltschaft Nervosität aus. Auf welch wackligen Füßen die Anklage steht, mag der Umstand deutlich machen, daß bislang weitere Israelis wegen ihrer Gesprächskontakte mit PLO-Vertretern nicht angeklagt wurden.

Vanunu und die Folgen

Im August 1986 begann in Jerusalem der Prozeß gegen Mordechai Vanunu, den israelischen Atomtechniker, der im Herbst 1985 Informationen über die atomare Bewaffnung Israels in einer englischen Zeitung veröffentlichte. Mit detaillierten Angaben und Fotografien belegte Vanunu, was bisher alle israelischen Regierungen geleugnet haben, daß Israel nicht nur die Atombombe besitzt, sondern auch in seinem „Versuchs-Reaktor" von Dimona Atomwaf-

fen produziert, seit 1976 zwischen 100 und 200 Plutoniumbomben, außerdem Wasserstoff- und Neutronenbomben. Kurz vor Veröffentlichung der Informationen in der Londoner Zeitung „Sunday Times" verschwand Vanunu unter mysteriösen Umständen, um später in einem israelischen Gefängnis wieder aufzutauchen.

Vanunu muß sich nun wegen Verrats und wegen Verstoßes gegen die Geheimhaltungsgesetze vor einem israelischen Gericht verantworten. Der Prozeß findet unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Inzwischen hat sich in Israel ein Komitee gebildet, das für ein öffentliches Verfahren gegen Vanunu kämpft.[6] Der Gründungsaufruf wurde von Hunderten von prominenten Israelis unterzeichnet. Das Komitee hat sich jedoch nicht nur zur Aufgabe gemacht, ein faires Verfahren für Vanunu, der inzwischen mit dem alternativen Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde, zu fördern. Die Veröffentlichungen und der Prozeß werden vielmehr zum Anlaß genommen, um endlich in Israel eine breite Debatte über die atomare Rüstung auszulösen. Trotz immer wieder auftauchender Gerüchte über eine atomare Bewaffnung Israels, hat sich dort weder eine politische Auseinandersetzung entwickelt, noch auch nur in Ansätzen eine Anti-Atom-Bewegung gebildet. Die atomare Bewaffnung Israels stellt praktisch ein nationales Tabu dar, das von niemandem gebrochen wurde. Der israelische Reaktor in der Wüste Negev war bisher unter dem Schleier militärischer Geheimhaltung verborgen, so daß es nicht einmal im israelischen Parlament bislang eine öffentliche Debatte über die Frage der atomaren Rüstung Israels gab. Das „Israelische Komitee gegen den Atomkrieg" hat nunmehr zur Bildung einer atomwaffenfreien Zone im Nahen Osten aufgerufen, doch die israelische Zensur verbot die Veröffentlichung dieses Aufrufes in den Zeitungen. Dies macht deutlich, wie schwer es sein wird, eine Entnuklearisierung des Nah-Ost-Konfliktes auf die politische Tagesordnung zu setzen.

Friedenskräfte in der Defensive

Der 20. Jahrestag der israelischen Besatzung im Juni 1987 und der 40. Jahrestag des UN-Teilungsplanes im November 1987 war für Palästinenser wie für die israelischen Friedenskräfte Anlaß, eine Bilanz des jahrzehntelangen Kampfes gegen die Besatzung zu ziehen sowie über neue Perspektiven nachzudenken. In Beiträgen und Diskussionen wurden auf beiden Seiten auch neue Töne hörbar. Die Bilanz fällt negativ aus: Mit den Begriffen Integration und Anpassung läßt sich die Entwicklung in den besetzten Gebieten während der letzten 20 Jahres am besten umschreiben. Der faktische Annexionsprozeß in den besetzten Gebieten schreitet voran, politisch-diplomatisch tut sich nichts, es herrscht Stagnation.

Dr. Sari Nusseibeh ist Universitätsprofessor an der palästinensischen Universität Bir Zeit. Er gehört zu dem prominentesten PLO-nahen Palästinensern in den besetzten Gebieten, der zuletzt durch seine geheimen Gespräche mit dem Likud-Vertreter Mosche Amirav in die Schlagzeilen geriet. In einem Beitrag der palästinensischen Zeitung „Al-Fajr" vom 9.8.87 unterbreitet er Vorschläge für eine neue Strategie des Widerstandes gegen die Besatzung:

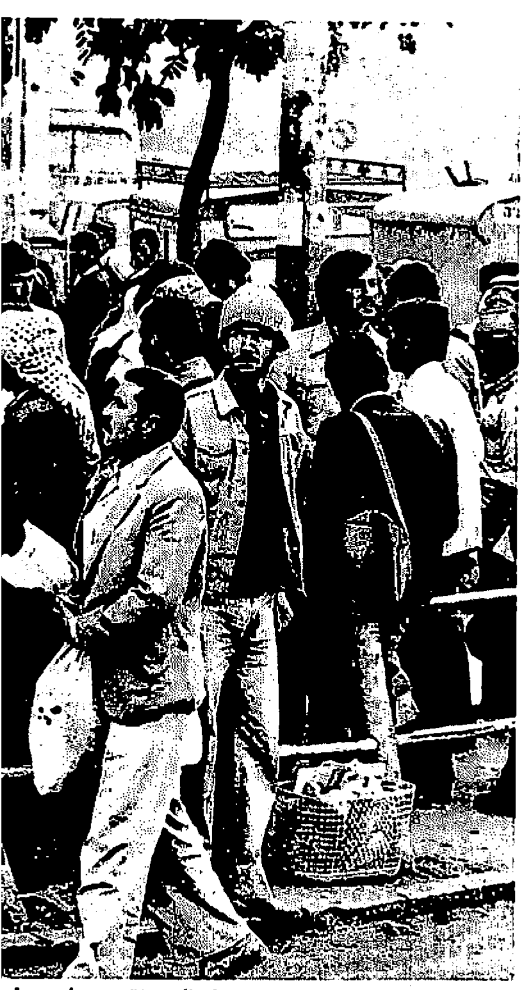
„Daß es einen parallelen Prozeß von Integration und Anpassung gibt, läßt sich meiner Meinung nach nicht leugnen. (...) So reflektiert z.B. ein scheinbar bedeutungsloser Vorgang — daß ein nicht-israelischer Palästinenser einen (israelischen) „Egged"-Bus benutzt — einen bedeutenden Wandel in der Haltung, der sich seit 1967 im palästinensischen Bewußtsein vollzogen hat. Auf der inneren psychologischen Landkarte der Palästinenser hat es dieser Bus geschafft, in dem Punkt, an dem er noch als eine fremde verabscheuungswürdige Maschine betrachtet wurde, zu dem Punkt zu gelangen, wo er einfach nur noch ein billiges und praktisches Transportmittel ist, das man zum eigenen Vorteil benutzt. (...) So kann man abschätzen, in welchem Ausmäß sich die nicht-isrealischen Palästinenser in das System eingepaßt haben. (...) Der Prozeß oder die Dynamik von Integration, Assimilitation, Anpassung, Verschränkung zwischen Israel und dem Rest von Palästina war ein hervorstechendes Merkmal der vergangenen 20 Jahre. Angesichts dieser Geschichte ist es nur logisch, anzunehmen, daß sich — solange sich grundlegende Voraussetzungen nicht ändern — die in Bewegung gesetzte Dynamik sehr wahrscheinlich weiter fortsetzen wird, und zwar in einem immer größeren und umfassenderen Maße. Einige werden jetzt fragen: Was ist mit einem anderen bemerkenswerten Prozeß, mit dem unzweifelbaren Anwachsen des Nationalbewußtseins, mit der Kristallisierung der palästinensischen Identität, ganz besonders während des letzten Jahrzehnts? (...) Ich will nur vorsichtig äußern, was eine kontroverse Vermutung sein könnte: Ich glaube nicht, daß diese beiden Beobachtungen, so unvereinbar sie erscheinen, tatsächlich inkonsistent sind. Im Gegenteil: Ich glaube, daß man die eine — den höheren Grad nationaler Identität — nur vor dem Hintergrund der anderen — Integration und Anpassung — vollständig verstehen kann. Die wachsende Behauptung der Identität und die sich herauskristallisierende Ablehung des anderen, des Systems, ... ist vielleicht eine direkte Antwort auf die größere Einbindung in das System auf der Ebene des Verhaltens. Vielleicht ist das ein Mechnismus des psychologischen Selbstschutzes gegen die Realität der Integration. Ich nehme an, wir erleben in der Tat, wie die Kluft zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit, zwischen Geist und Gegenstand, immer größer wird. Die Spannung, die von dieser wachsenden Entfernung genährt wird, äußert sich in Ausbrüchen von Gewalt — wobei die implizite Annahme dabei ist, daß die Distanz zwischen Geist und Wirklichkeit mit



Palästinensische Arbeiter warten an einer Bushaltestelle

einem Steinwurf zu überwinden sei. (...) Ich sage das nicht, um nationalistische Widerstandsaktivitäten herabzusetzen. Ich sage das aus einem anderen Grund: Wenn wir ehrlich sein und den heutigen palästinensischen Nationalismus der Bewußtseinsebene auf die materielle Verhaltensebene übertragen wollen, dann müssen wir zu einem vollkommen anderen Verhalten finden. Was wir vorfinden müßten, wäre eine Realität von zivilem Ungehorsam, von verbrannten Ausweispapieren, von Steuerboykott u.s.w. (...) Das würde bedeuten, die andauernde Realität des Integrationsprozesses in eine siegreiche Strategie für die Palästinenser umzudrehen; in eine Strategie, die das bestehende transitorische Zwei-Staaten-Programm ersetzt durch ein transitorisches Programm für einen bi-nationalen Staat auf dem Weg zum demokratischen Säkularismus. Ich behaupte, daß dies eine siegreiche Strategie ist, weil Israel nicht in der Lage sein wird, einen Wirtschaftsboykott, wie er jetzt über Südafrika verhängt ist, standzuhalten und weil die Welt gar nicht anders kann, als einen Staat zu boykottieren, der Menschen die Gleichheitsrechte verwehrt."

Mit diesen Überlegungen steht Nussebeh nicht allein. Er nimmt Anregungen auf aus der israelischen Friedensbewegung. In den letzten 1-2 Jahren erschienen auch von anderen Autoren in palästinensischen Zeitungen und Zeitschriften Beiträge über den gewaltlosen Widerstand. In Jerusalem besteht seit einiger Zeit ein „palästinensi-



-Jerusalem auf israelische Arbeitgeber

sches Zentrum für Gewaltfreiheit", dessen Leiter, Mubarak Awad, die Israelis ausweisen möchten, da sie von diesen Widerstandsformen des zivilen Ungehorsams offensichtlich besondere Gefahren fürchten. Im Dezember 1985 entstand sogar eine Gruppe „Palästinenser und Israelis für die Gewaltfreiheit", die schon mit verschiedenen Aktionen an die Öffentlichkeit getreten ist. In Israel selber hat sich in den letzten Jahren eine ganze Reihe von lokalen oder regionalen Versöhnungsinitiativen gebildet, in denen jüdische und palästinensische Israelis zusammenarbeiten.

Im 21. Jahr der Okkupation ist die Entwicklung somit gekennzeichnet von einer Polarisierung in beiden Lagern. Den „Falken" in der israelischen Politik ist die Politik der „eisernen Faust" nicht hart genug, der Aufstand in den besetzten Gebieten ist willkommener Vorwand für weitere Repressionsmaßnahmen, wie Deportationen, Verhaftungen und Ausgangssperren. Gegenüber dem manifesten Rechtsruck innerhalb der israelischen Gesellschaft sind aufgrund der jüngsten Entwicklungen die israelischen Friedenskräfte in die Defensive geraten. Gerade der Dialog mit palästinensischen Vertretern hat aber zu Erfolgen geführt, die Zahl kleiner Versöhnungs- und Friedensinitiativen nimmt zu. Vom großen Durchbruch ist man jedoch weit entfernt solange sich diese Arbeit nicht in parlamentarischer Münze, d.h. Wählerstimmen, auszahlt. Die herrschenden Parteiblöcke zeigen ideologische Risse, ob diese Erschütterungen aber neue Perspektiven für die innerisraelische Debatte hervorbringen, muß abgewartet werden.

Auf palästinensicher Seite sind die brennenden Autoreifen, die Steinwürfe und Molotow-Cocktails nicht nur Ausdruck ohnmächtiger Verzweiflung über den festgefahrenen Zustand der Besatzung und über die andauernde Erfolgslosigkeit des nationalen Kampfes, sondern auch der perspektivlosen Hilflosigkeit und der von Nusseibeh diagnostizierten Diskrepanz zwischen nationalem Identitätsbewußtsein und realer Anpassung. Die Diskussion über neue Perspektiven und Strategien des Widerstandes ist jedoch im Gange. Ein erster Aufruf palästinensischer Intellektueller zu gewaltlosen Kampfformen hat große Aufmerksamkeit erregt: Nicht nur bei der militärischen Besatzungsmacht, die sofort mit Verhaftungen der Initiatoren reagierte, sondern auch innerhalb der palästinensichen Bevölkerung, die in einen tagelangen Generalstreik getreten ist.

Auf dem Parkett der Diplomatie wird das Palästinenser-Problem seit vielen Jahren als das Herz des Nah-Ost Konflikts begriffen. Der israelische Wissenschaftler Meron Benvenisti bezweifelt, daß diese Interpretation zutrifft: Nach dem Friedensschluß zwischen Israel und Ägypten sowie angesichts des de facto-Friedens mit Jordanien und Syrien hat der Konflikt seine internationale Dimension verloren. Er ist inzwischen wieder dorthin zurückgekehrt, wo er mit der jüdischen Einwanderung nach Palästina seinen Ursprung hat: In der interkommunalen Auseinandersetzung zwischen Israelis und Palästinensern, deren wichtiges Kennzeichen ein gegenseitiger Ausschließlichkeitsanspruch ist. Nach Benvenisti müssen die diplomatischen Prozeduren normaler Friedensprozesse deshalb wirkungslos bleiben.

Auf beiden Seiten des Konflikts ist zumindest bei den Friedenskräften die Einsicht in diese Konfliktzusammenhänge gewachsen. Das Schielen nach dem großen Bruder — sei es in Washington oder Moskau, Tunis oder Amman —, der auf wundersame Weise die Erzfeinde an den Verhandlungstisch bringt und eine friedliche Lösung des des Konfliktes erzwingt, hat nachgelassen. Die Erfahrung hat gezeigt, daß von dort außer diplomatischem Lavieren nichts zu erwarten ist. Diese emanzipatorische Tendenz der Konfliktparteien birgt Gefahren in sich, da äußere Mächte auf den Konflikt zeitweise auch mäßigend eingewirkt haben. Doch die gleichen äußeren Einflußkräfte haben genuine Dialogversuche immer wieder sabotiert und hintertrieben. Das Pulverfaß Naher Osten droht außer Kontrolle zu geraten, doch dies eröffnet auch neue Chancen: Die Beteiligten „vor Ort" nehmen im wachsendem Maße wahr, daß sie ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen müssen, um nicht weiterhin als Spielball außerregionaler Interessen mißbraucht zu werden. Der Entschluß und das Bedürfnis, das Schicksal in die eigene Hand zu nehmen, kann sich jedoch nicht auf den militärischen Bereich der Auseinandersetzungen beschränken. Es heißt vielmehr auch, sich in friedenspolitischer Hinsicht von äußeren Einflüssen „abzunabeln". Auf palästinensischer wie auf israelischer Seite wird diese Tendenz deutlich. Auf der Basis gegenseitiger Anerkennung des nationalen Existenzrechts beider Völker in der Region wird der friedliche Dialog zwischen Israelis und Palästinensern intensiviert. Die Kräfte, die den status quo verändern wollen, nehmen in Israel zu. Unter den Palästinensern wächst die Einsicht in die Notwendigkeit friedlicher Konfliktlösungsstrategien. Auch mit Tränengas und Steinwürfen, Attentaten oder Schauprozessen läßt sich diese Entwicklung nicht aufhalten.

Christian Sterzing

Anmerkungen:

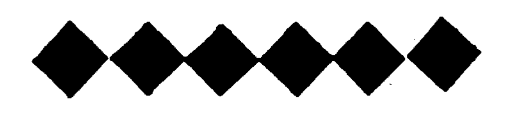
(1) Meroun Beuvenisti, The Westbank Data Project, 1987 Report, Jerusalem 1987

(2) Jerusalem Post, International Edition, 16.1.1988

(3) vgl. dazu im einzelnen: „israel & palästina", Sonderheft 12: „Dialog — Eine Reise nach Rumänien und ihre Folgen", April 1987

(4) vgl. dazu "blätter des iz3w", Nr. 102, Dez. 1982

zwischen hat sich auch in der BRD ein Komitee gebildet, c/o Die Grünen, Büro E. Stratmann, Bundeshaus, 5300 Bonn 1, Tel. 02 22/16 70 56



Die jüngsten Unruhen in Tibet trafen die chinesische Führung, überzeugt vom Erfolg ihrer „Widergutmachungspolitik", völlig unerwartet. Bei den schlimmsten Auseinandersetzungen mit den Chinesen seit dem Volksaufstand von 1959, starben sechs Tibeter und vier Chinesen in der tibetischen Hauptstadt Lhasa.



Steine werfende Mönche in Lhasa

Mit Steinen und Gebetsmühlen gegen China

Begonnen hatte es am 27. September als mehrere Mönche vom Kloster Drepung mit dem nationalen Symbol, der Fahne der Schneeberge und Löwen, für die Unabhängigkeit demonstrierten.

Am 1. Oktober, Nationalfeiertag zur Erinnerung an die Gründung der VR China, versammelten sich einige tausend Menschen auf dem Vorplatz des Jokhang-Tempel, dem bedeutensten Heiligtum des tibetischen Buddismus, und forderten die Freilassung der am 27.9.87 verhafteten Mönche. Sie zogen auf dem Pilgerweg um den Jokhang zur Polizeistation. Als ihre Proteste keinerlei Reaktion aus der Polizeistation hervorriefen, bewarf die Menge das Gebäude mit Steinen und zündete es anschließend an. Die chinesischen Polizisten flüchteten auf das Dach. Daraufhin fielen die Schüsse, die mehrere Tote und Verletzte forderten.

Die Menge harrte weiter auf dem Platz aus, während die Händler entlang des Pilgerweges und inzwischen auch die Touristenstraße, dem Barkhor, mit ihren Waren verschwanden.

Über den Beginn der Eskalation vor der Polizeistation gibt es unterschiedliche Versionen: Laut Erzählung eines britischen Fotografen haben kurz zuvor einige Mönche einen chinesischen Fotografen gesteinigt, woraufhin die Polizei mehrere Mönche festnahm und im Polizeigebäude festsetzte. Anderen Zeugen zufolge, haben die Festnahmen durch die Polizei erst die Aktionen der Mönche provoziert (FEEC 15.10.87).

Um wieder Herr der Lage zu werden, setzten die Chinesen Soldaten ein. Die Straßen nach Lhasa wurden vom Militär kontrolliert. Mit dem Sturmgewehr AK 47 ziehen immer noch Patrouillen durch die Stadt. Die großen Klöster wie Sera, Drepung und Ganden wurden geschlossen, einzelne Mönche verhaftet und die anderen unter Hausarrest gestellt. Zivilbeamte übernahmen die Kontrolle in den Klöstern. Touristen und Journalisten wurden aufgefordert das Land zu verlassen. Tibet ist seither für Einzelreisende gesperrt.

Die militärische Präsenz ließ zunächst Ruhe einkehren, bis am 6. Oktober junge Mönche vom Kloster Drepung für die Freilassung ihrer Glaubensbrüder demonstrierten. Erneut nahm die Polizei zwischen 40 und 80 Mönche fest, die sie auch mißhandelte. Der stellvertretende Bürgermeister von Lhasa bestritt hingegen den Einsatz des Militärs und dementierte Berichte über Festnahmen von Mönchen; damit die Demonstranten aber ihr Fehlverhalten einsehen könnten, würden sie „einer ideologischen Arbeit" unterzogen. (Süddt. Ztg. 7.10.87) In Lhasa lebende Ausländer bestätigten, daß Verdächtige zur schriftlichen Selbstkritik aufgefordert waren. (FEEC 10.12.87)

Die Suche nach den Urhebern

China reagierte scharf und rasch auf die Unruhen in Tibet. Die Pekinger Zeitung Remnin Ribao bezeichnet die USA und die Exiltibeter als Urheber. Der Dalai Lama, traditionell religiöses und politisches Oberhaupt vom buddistischen Tibet, hätte die Revolte zeitlich mit seinem Auftritt in den Vereinigten Staaten abgestimmt. Er hatte am 21. September vor dem Menschenrechtsausschuß des US-Kongreß gesprochen und einen Fünf-Punkte Plan vorgelegt. Dieser Plan beinhaltete zwar nicht die Forderung nach tibetischer Unabhängigkeit, doch enthält er die Entmilitarisierung der Region, sowie Respektierung der Menschenrechte durch die Chinesen. (Süddt. Ztg. 1.10.87)

Die Pekinger Medien untermauern ihre These der Einmischung von außen, mit dem Auftritt der Mönche, bei dem für die Erfüllung des Fünf-Punkte Plans demonstriert wurde. Augenzeugen berichteten von der Beteiligung von Ausländern und Exiltibetern, die auch Informationsmaterial und Fahnen über die offene nepalesisch-tibetische Grenze geschafft hätten.

Nach der Rede des Dalai Lama in den USA sandten US-Abgeordnete einen Brief an den neuen Parteichef Zhao Ziyang, in dem sie auf die Menschenrechtsverletzungen hinwiesen. Nur einen Tag später verkündete Radio Lhasa, daß zwei Tibeter wegen Mordes öffentlich hingerichtet worden sind.

Amerikanischen Medien zufolge ist diese Hinrichtung die Antwort auf den Fünf-Punkte-Plan sowie eine Warnung an den Dalai Lama, nicht noch mehr den Herrschaftsanspruch der Chinesen herauszufordern. Die Unruhen um den Nationalfeiertag in Lhasa werden von ihnen als Folge dieser Hinrichtung, der 15.000 Tibeter beiwohnen mußten, interpretiert.

30 Jahre Unterdrückung durch die Han-Chinesen

Weder diese Hinrichtungen noch der Auftritt des Dalai Lama oder sogar ein Regenbogen über Drepung und ein Erdbeben, von Mönchen als Omen gedeutet, können Ursachen dieser Spannungen zwischen der tibetischen Bevölkerung und den Chinesen sein, die sich Anfang Oktober entladen haben. Sie sind allenfalls Auslöser.

Die feindseligen Gefühle der Tibeter gegen die Chinesen und die chinesische Führung sitzen tief. Sie wurden durch die vielen Greueltaten seit 1959, dem Jahr der Flucht des Dalai Lama nach Indien, hervorgerufen. Vor allem während der Kulturrevolution (1966-76) zerstörten chinesische Rotgardisten die Mehrzahl der Klöster — tausende an der Zahl —, die bisher den Mittelpunkt der tibetischen Gesellschaft darstellten. Sie verfolgten die Mönche und verschleppten Hunderttausende in Arbeitslager. Gerade die Exzesse gegen die tibetische Bevölkerung (fast jede Familie zählte einen Mönch zu ihren Mitgliedern), riefen tiefen Haß gegen die Chinesen hervor, die nicht gewillt waren, Tibeter als Tibeter leben zu lassen. So wurde z.B. Lhasa in mehrere voneinander völlig abgeschlossene Stadtteile aufgeteilt, die von der Bevölkerung nicht verlassen werden durften, und in jedem wurde getrennt auf kulturrevolutionäre Weise „umerzogen". (Das neue China 4/87 S. 26)

Zusätzlich entstand durch eine von den Chinesen aufgezwungene unangepaßten Anbauweise eine große Hungersnot. China verfügte den Anbau von Weizen und verbot die von ihr ungeliebte Gerste. Da der favorisierte Weizen für diese extreme Klima- und Vegetationszone höchst ungeeignet war, kam es zu Mißernten.

Weil die klösterlichen Verwaltungen und Strukturen abgeschafftwurden, erlitt Tibet einen völligen wirtschaftlichen und politischen Zusammenbruch. In den folgenden Jahren flüchteten mehr als 80.000 Tibeter.

Erst die seit 1980 in Tibet betriebene (1978 nur zaghaft angekündigte) Reformpolitik, mit der die chinesische Führung Fehler in der Minderheitenpolitik offiziell eingestand, brachte der tibetischen Bevölkerung materielle Verbesserung und mehr Religionsfreiheit:

Sie befreite die Bauern und Nomaden zunächst für 3 Jahre, später für 15 Jahre von Steuern und vom Abgabenzwang. Kollektivwirtschaften wurden aufgelöst und die Landwirtschaft wieder in die Hände der Familien gelegt. Die Reformpolitik erlaubt privaten Handel, sowie den kleinen Grenzverkehr mit Nepal. Die Klöster wurden wieder für die Mönche und Novizen geöffnet. Zerstörte Klöster durften wieder aufgebaut werden. Die Geburtenpolitik wurde für die nationalen Minderheiten gelockert: Die tibetischen Frauen dürfen nun zwei Nachkommen in die Welt setzen. (taz 21.11.87, Das neue China 4/87, S. 21)

Doch die Unterdrückung und Zerstörung während der Jahre der „Wirren", wie es die Chinesen bezeichnen, war zu groß, als daß die Tibeter den Chinesen verzeihen könnten. Es fehlt der Glaube, an den Willen der Chinesen, die vergangenen Fehler wiederzugutzummachen. Der Dalai Lama kritisiert, daß bei allem, was nun als fortschrittliche Errungenschaft nach Tibet gebracht würde, eine Zerstörung vorausgegangen wäre. So hätten die Chinesen ein modernes Schulsystem aufgebaut, dafür aber die Ausbildung in den Klöstern verboten; sie hätten Krankenhäuser gebaut, dafür jedoch bisher unbekannte Krankheiten gebracht; sie hätten Fabriken angesiedelt, doch die Arbeiten darin blieben den chinesischen Neuansiedlern vorbehalten; sie hätten Straßen angelegt, doch durfte sie niemand in der Vergangenheit ohne offizielle Erlaubnis benutzen; sie hätten zwar wirtschaftliche Entwicklung nach Tibet gebracht, doch für die Chinesen und nicht für die Tibeter. (FEEC 19.11.87)

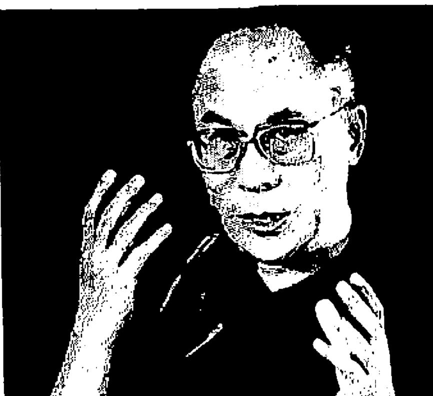
Die Zukunft Tibets

China wird Tibet niemals in die Unabhängigkeit entlassen, obwohl dieses höchstgelegene Hochland, Chinas ärmste Provinz ist und China heute große Geldsummen für den wirtschaftlichen Aufbau verwendet. (Süddt. Ztg. 26.9.87)

Die in Tibet vermuteten Rohstoffe sind dafür nicht allein ausschlaggebend. Entscheidend sind innenpolitische und strategische Gründe. Der Vielvölkerstaat China kann sich keine Herauslösung einer einzelnen Minderheit erlauben.



Brennende Autos vor der Polizeistation in Lhasa



Dalai Lama, Sprecher für gewaltlosen Widerstand

Es käme ein Fanal gleich für die vielen anderen Völker in der Volksrepublik. China ist es bisher nicht gelungen, mit seiner repressiven Integrationspolitik, Minderheiten zu integeren Volksgenossen zu erziehen. In Tibet sind entgegen der chinesischen Bestrebungen, die tibetische Kultur und Religion sehr lebendig geblieben. Für chinesische Kommunisten ist die Einverleibung Tibets rechtens, da ihrer Auffassung nach, alle Völker, die vor 1911 auf dem chinesischen Territoium angesiedelt haben, Teile der chinesischen Nation sind. Daß

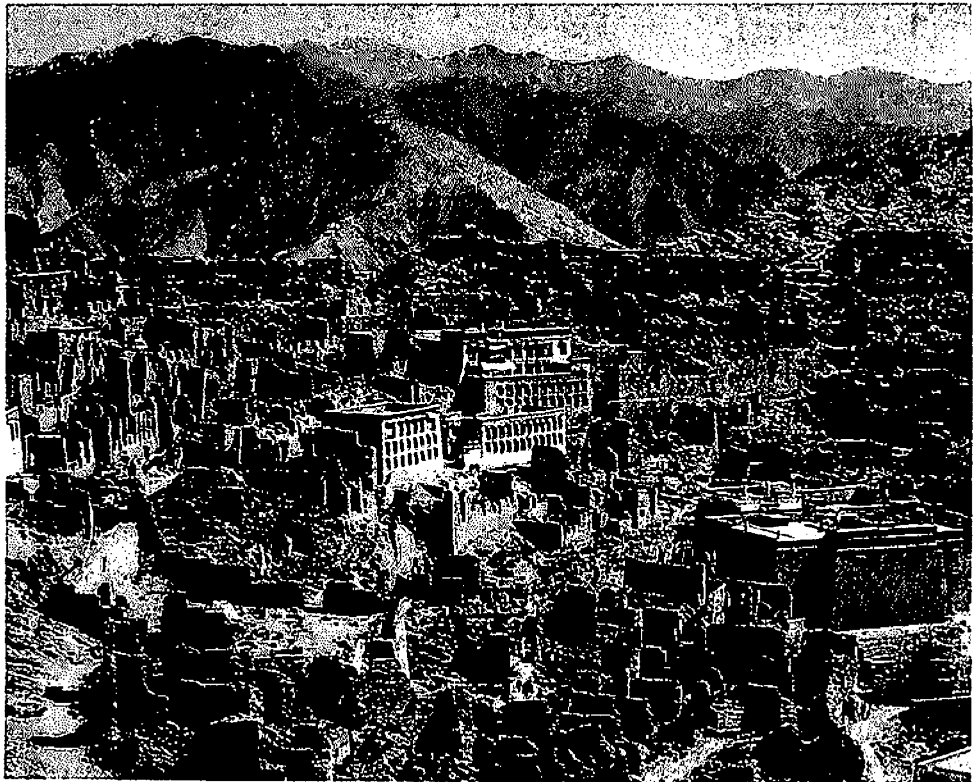
STIMMEN ZUR TIBET-FRAGE

„Wenn es nur nach den Menschenrechten geht, dann kann man ja fast nirgendwo mehr hinfahren."
Helmut Kohl, Bundeskanzler, vor seinem Tibet-Ausflug

„Als Ausländer muß man mit einer Beurteilung vorsichtig sein... fraglich, ob das einstige theokraitsche System in Tibet das ist, was man sich in den USA erhofft."
Franz-Josef Strauß, Ministerpräsident, während seines Peking-Aufenthaltes

„Am Vormittag des 1. Oktober marschierten mehr als 10 Demonstranten in Kasayas, begleitet von einigen Dutzend anderen Personen, durch die Bajiajie-Geschäftsstraße... Einige Demonstranten entrissen den Polizisten ihre Gewehre und eröffneten das Feuer... Bei dem Zwischenfall hielten sich die Polizisten strikt an die Weisung ihrer Vorgesetzten, das Feuer nicht zu eröffnen."
Beijing Rundschau, unter der Schlagzeile „Mythos und Realität Tibets"

„Wer sich nicht mehr daran erinnert, sollte sich wenigstens jetzt anläßlich der blutigen Vorgänge in Lhasa klarmachen, mit welcher Ignoranz die westdeutschen Linken das „Thema" Tibet vorwiegend behandelt haben. Sie bedienten sich der chinesischen Propaganda zur Absicherung ihrer eigenen Theorien. Der Auftritt des Mannes aus Oggersheim im Jokhang-Tempel in Lhasa war nur ein peinliches Medienszenario, zeigte aber, wie nahe die Rechten und die Linken einander sind, wenn sie es mit Tibet zu tun haben."
Tsultrim Dorje, Gastkommentator der TAZ



Das von den Chinesen zerstörte Kloster Ganden

sich Tibet während des russisch-britischen Hegemonialkampfes unabhängig fühlen konnte, führt China auf die Schwäche der damals herrschenden Dynastie zurück. Mit dieser Argumentation haben sich die chinesischen Kommunisten 1950 Tibet „wiedereinverleibt". Dieser Herrschaftsanspruch wird von keinem Staat in Frage gestellt und somit wird auch von keinem, die vom Dalai Lama in Indien eingesetzte Exilregierung anerkannt.

Hinzu kommt, daß die Minderheiten meist in den strategisch wichtigen Grenzgebieten leben. In Tibet, das im Süden an das feindliche Indien grenzt, wo es immer wieder zu Grenzgerangel kommt, sind tausende chinesischer Soldaten stationiert. Das Durchgreifen der chinesischen Führung, die massive Militärkonzentration (gegenwärtig stehen 230.000 Soldaten 1,8 Millionen Einwohnern gegenüber) und die erneuten Verhaftungen Anfang Dezember (taz 12.12.87) sind nicht dazu geeignet den Zorn der Tibeter zu besänftigen. China ist mit seiner Minderheitenpolitik in Tibet wieder einmal gescheitert, auch wenn das Feuer auf dem Dach der Welt nicht mehr offen lodert.

mm

Empfehlenswerte Literatur zu diesem Thema:

- GfbV (Hg) Tibet - Traum oder Trauma?, Göttingen 1987, 192 Seiten, pogrom TB 1015 16,80 DM
- dnC-Schwerpunktheft Tibet - kehren die Götter zurück? das neue China 4/87 China Studien - und Verlags GmbH Frankfurt, 4,00

Des Militärrats neue Kleider

Die Bedeutung der neuen Verfassung für die autonomen Regionen

Momentan sind in Äthopien aufgrund einer erneuten Dürre 5,2 Mio. Menschen vom Hungertod bedroht. Es gab z.T. weniger Regen als bei der letzten großen Dürre 1984/85. Schon im April werden es 6-8 Mio. vom Hungertod Bedrohter sein und die Zahlen werden weiter steigen (BZ 5./6.1.88). Es handelt sich um eine Realität, die im August des Jahres 1987 von der äthiopischen Regierung zwar angekündigt, aber leider unterschätzt wurde. „Wenn nicht sofort etwas geschieht, sind mehr Menschen vom Hungertod bedroht als 1984/85", meinte Bernd Oldenbott, Botschafter der BRD in Addis Abeba (SZ 9.11.87). Es ist zu befürchten, daß der Hunger — wie schon 84/85 — als politische Waffe Äthiopiens gegen die Befreiungsbewegungen und ihre Basis eingesetzt wird.

Ernteausfälle

Am stärksten betroffen sind die Regionen im Norden und Nordosten. In Eritrea ist die Ernte zu 100 % ausgefallen, in Tigray zu 70 %. Ähnlich sieht es aus in Wollo im Norden, in Hararghe im Osten, in Sidamo und Teilen von Shoa (im Südwesten von Addis Abeba) und Gamo Gofa (SZ 9.11.87).

Die Erntezeit beginnt überlicherweise Ende November und dauert bis Januar an. Viele Familien hatten sich noch nicht von der Dürre 84/85 erholt und waren, trotz erheblicher Aufbauleistungen im Norden, noch immer auf Getreidelieferungen angewiesen. Die Lebensmittelvorräte der Kirchen, die unter der Federführung der Caritas in Eritrea und Tigray verteilt werden, waren wahrscheinlich schon im Dezember aufgebraucht. In einer in Nairobi veröffentlichten Erklärung wird schon Anfang November berichtet, daß „Menschen in den Dürregebieten ihre Dörfer verlassen und ‚auf der Suche nach Nahrung zu den Hauptstraßen und in die Städte' gelaufen seien" (SZ 9.11.87).

Eine Verschärfung der Situation findet dadurch statt, daß auch im Süden weniger produziert wird. Zwar gab es in manchen Orten viel Regen und teilweise auch gute Ernteerträge, andere Orte aber hatten weniger Regen und neu angebaute, ertragreichere Pflanzen stellten sich als weniger dürreresistent als die herkömmlichen Sorten heraus.

Im August warnte Berhanu Jembere, Vorsitzender der staatlichen Hilfkommission RRC (Relief and Rehabilitation Commission), und forderte die Geberländer zu Nahrungsmittelhilfen in Höhe von 950.000 t Getreide auf. Äthiopien selbst kann insgesamt 150.000 t Getreide bereitstellen. Externen Schätzungen zufolge braucht Äthiopien sogar zwischen 1,2 Mio. Tonnen Getreide (BZ 5./6.1.88) und 1,5 Mio. Tonnen Getreide (NZZ 17.9.87). Die Welternährungsorganisation FAO schätzt den Bedarf auf 1,3 Mio. Tonnen Getreide (Le Monde 26.12.87).

Für 1988 sind derzeit 411.000 t Getreide vom Ausland zugesagt: Die USA spenden 115.000 t, die EG derweil 50.000 t, des weiteren gibt es Zusagen von Großbritannien, Italien und Österreich (FR 9.1..87). Am 10.12.87 hat die BRD Zusa-

gen gemacht in Höhe von 61.000 t Getreide, was der Höhe der Getreidelieferungen des letzten Jahres 1987 entspricht. Die Lieferungen knüpfen sich laut taz vom 24.12.87 an folgende Bedingungen:

„Die Nahrungsmittelhilfe darf nicht für militärische oder politische Zwecke genutzt werden;
Die Verteilung soll nicht nur über die äthiopische Regierung, sondern auch über Hilfsorganisationen der Befreiungsbewegungen durchgeführt werden;
Die Nahrungsmittel sollen — „soweit vom Transportaufwand her und zeitlich vertretbar" — auf den einheimischen Märkten der Überschußländer Afrikas eingekauft werden."

Die zweite Bedingung, daß die Verteilung auch über Hilfsorganisationen der Befreiungsbewegungen durchgeführt werden sollen, wurde vom BMZ (Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit) dementiert mit der Begründung, daß dies einer Anerkennung der Befreiungsbewegungen gleichkäme (telefonische Auskunft, Sahelreferat, 8.1.88). Die Versorgung der von den Befreiungsbewegungen kontrollierten Gebiete finde nur indirekt über die beauftragten Hilfsorganisationen statt (Welthungerhilfe, Welternährungsprogramm der FAO, Internationales Rotes Kreuz und die RRC, Hilfsorganisation Äthiopiens). Legt man die Berechnungen der FAO zugrunde, fehlen mindestens 889.000 t Getreide. Und ab Januar brauchen Eritrea und Tigre monatlich 45.000 t Getreide, d.h. täglich eine Kolonne von 15-17 LKWs.

Autonomer Status für Eritrea

Die UN-Resolution von 1952 sprach Eritrea gegen den Willen der eritreischen Bevölkerung einen autonomen Status innerhalb einer Förderation mit Äthiopien zu.[1] Seither versucht die äthiopische Regierung mit militärischen und anderen Mitteln (z.B. Zwangsumsiedlungen), Eritrea zu vereinnahmen. Die EPLF (Eritrean People's Liberation Front) bestätigte auf ihrem 2. Kongreß im Frühjahr 1987 ihren von 1980 ausgearbeiteten Friedensplan, in dem sie folgende zentrale Forderung bestätigten, eine geheime Volksabstimmung unter internationaler Aufsicht durchzuführen. Die dabei zur Wahl gestellten Lösungsmöglichkeiten sind folgende:

1. Eritrea bleibt Teil Äthiopiens, erhält aber regionale Autonomie
2. Eritrea bildet mit Äthiopien einen Staatenbund oder
3. Eritrea wird unabhängig. (Kommune 6/87).

Neue äthiopische Verfassung

In der neuen, im September 1987 in Kraft getretenen äthiopischen Verfassung wurden Eritrea und Tigray nebst Assab, Dire Dawa und Ogaden die Autonomie zugesprochen.

Autonomie, laut Verfassung, bedeutet die gesetzliche Verfügung der Einsetzung eines Shengos, d.h. einer gewählten Volksvertretung und anderer, ihm untergeordneten Kommissionen und die genaue Festlegung ihrer Aufgaben.[2] Sie können „einen eigenen Haushalt aufstellen und eigene Gesetze verabschieden" (taz 10.11.87), die sie allerdings dem Nationalshengo zur Kontrolle vorlegen müssen. In Eritrea sind maximal 100.000 Personen zur Wahl gegangen (taz 10.11.87) — bei 3,5 Mio. Eritreern. 100.000 entpricht in etwa der Anzahl der in Eritrea wohnhaften Äthiopier, die teilweise als Staatsbeamte in Behörden und Institutionen arbeiten. Unter diesen Umständen bleibt auch bei dem neuen autonomen Status die Kontrolle durch Addis Abeba bestehen. Mit dem Argument der Anpassung der Provinzgrenzen an die Sprach- und Kulturgrenzen wurde Eritrea um das Gebiet der Affar-Nomaden gekürzt (an der Grenze zu Djibouti) und in drei Unterzonen geteilt. Die Oromos haben weiterhin keine eigene Region, obwohl sie zwischen 30 % und 50 % der Bevölkerung ausmachen. Die Befreiungsbewegungen lehnen diese neue Verfassung ab (für die EPLF vgl. Adulis No. 3/1987).

Shengo als demokratische Nationalversammlung

Am Mittwoch, den 9. September 1987 fand die erste Sitzung der im Juni gewählten Nationalversammlung, des nationalen Shengo, statt, und Mengistu Haile Mariam, Vorsitzender des Shengo, rief die demokratische Volksrepublik aus. Bis Sonntag, den 13.9. dauerten die Staatsfeierlichkeiten an.

Dieser offizielle Akt war ein seit langem vorbereiteter: Im Februar 1987 lag, nach breiten Diskussionen mit der Bevölkerung, der endgültige Text der Verfassung vor, der dem Volk mit 120 Artikeln in einem Referendum zur Wahl vorgelegt wurde. 81 % stimmten für diese Verfassung. Zur Wahl gingen von ca. 45 Mio. Einwohnern aber nur 13,7 Mio.; d.h., die Wahlbeteiligung betrug ca. 30 %.

Am 14. Juni 1987 fand die Wahl der Mitglieder des Shengo statt, wobei jeder der 835 Wahlkreise zwischen 2 oder 3 von der Partei nominierten Kandidaten einen wählen durfte. Gegenkandidaten gab es keine. In 22 der Wahlkreise wurde nicht gewählt. Der Shengo besteht jetzt aus 812 Mitgliedern. Es gibt keine offizielle Erklärung, welcher Wahlkreis nicht gewählt hat; 45 % der Mitglieder gehören der marxistisch-leninistischen Worker's Party of Ethiopia (WPE) an, dessen Generalsekretär Mengistu ist. 6 % der Parlamentarier sind Frauen.

Eine Woche vor der ersten Sitzung des Nationalkomittes wurde der Militärrat (DERG) aufgelöst.

Am 10.9., ein Tag nach der ersten Sitzung des Shengo wählte dieser Mengistu Haile Mariam zum Staatsoberhaupt; danach wurde alle Macht vom PMAC (Provisional Military Administrative Council), dessen Vorsitz ebenfalls Mengistu innehatte, an den Shengo übertragen. Der

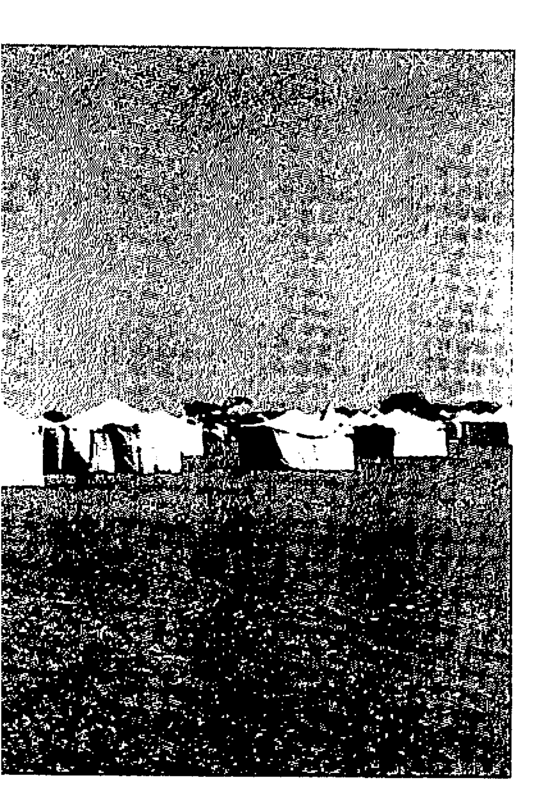

Eritreisches Flüchtlingslager

PMAC wurde 1974 nach der Revolution gegründet zur Institutionalisierung der äthiopischen Revolution durch Verordnungen von Landreform, Verstaatlichung und Gründung von Massenorganisationen wie Stadtteilgruppen, - komitees und Bauernvereinigungen.

Mengistu Mariam weiterhin starker Mann

Haile Mengistu Mariam ist dadurch zum Präsidenten des Staatsrates geworden (Exekutivorgan des Shengos, oberstes Organ der Volksrepublik) und zum Staatspräsidenten. Außerdem ist er weiterhin Generalsekretär der äthiopischen Arbeiterpartei (WPE) und Kommandant der Streitkräfte (mit 300.000 Berufssoldaten hat Äthiopien das größte Heer Afrikas).

Nach dieser demokratischen Legitimierung der Militärregierung, die Äthiopiens Ansehen im Ausland rehabilitieren sollte, konnten nun die nächsten konsequenten Schritte nach außen getan werden. Im November hat Fissaha Desta, Vizepräsident von Äthiopien, ganz Westeuropa besucht (außer Dänemark und Luxemburg), um die Regierungen von dem „aufrichtigen Bemühen" der äthiopischen Regierung um „Demokratisierung und regionale Autonomie" zu überzeugen. Der BRD-Besuch fand vom 8.-11.11.87 statt (taz 10.11.87). Kontakte wurden außerdem aufgenommen mit Nordjemen, Saudi-Arabien (die bisher die EPLF und die TPLF-Tigray People's Liberation Front unterstützt hatten) und mit dem Sudan, wo sowohl EPLF als auch TPLF politische Stützpunkte haben. Im Sudan war es so, daß sich Eritreer und Tigrianer geweigert hatten, den äthiopischen Vertreter zu treffen. Auch mit Somalia fanden Treffen



statt, was in Äthiopien erstmals verschwiegen wurde.

Die Kontaktaufnahmen waren erfolgreich: Aus den entsprechenden Ländern waren Vertreter bei den Feierlichkeiten zur Gründung der Volksrepublik anwesend. Es ist noch unklar, welche Bedeutung dies für eine Unterstützung hat, die diese Länder (z.B. Saudi-Arabien, Sudan) bisher den Befreiungsbewegungen gewährten. Möglich wäre auch, daß asylgewährende Länder mit dem Argument der Demokratie Flüchtlinge nach Äthiopien abschieben, wie es auch schon 1987 von Djibouti angekündigt wurde.[3]

Äthiopien erhofft sich durch diese Schritte mehr Unterstützung vom Ausland. Schon seit längerem wirbt Addis Abeba um westliche Industrieinvestitionen (Handelsblatt 14./15.2.87) und um ausländisches Kapital (Handelsblatt 10.3.87).

Denn die Lage ist „verheerend", nach einer Aussage aus dem RRC, der staatlichen Hilfskommission (NZZ 17.9.87), und die Ziele, die sich Mengistu gesetzt hat, sind nicht einfach zu erreichen. Er strebt u.a. die Selbstversorgung mit Nahrungsmitteln bis 1990 an. Derzeit ist Äthiopien das ärmste Land Afrikas.

Unter der Bedingung, daß Äthiopien seine Wirtschaftspolitik ändert, gibt es schon seit längerem Zusagen von der EG und der Weltbank (SZ 8.1.1988), Entwicklungshilfe bzw. Projektfinanzierung zu gewähren. Entwicklungshilfe für Äthiopien bedeutet aber neben allen bekannten Vor- und Nachteilen eine Stärkung der Regierung und keine strukturelle Änderung für die Regionen im Norden des Landes.

Und eine Beendigung des Krieges ist vorerst nicht abzusehen: Zu groß ist die Bedeutung besonders von Eritrea mit dem einzigen Zugang zum Roten Meer mit zwei Häfen Assab und Massawa.

Die letzte Offensive

Unter dem Mantel einer, alle Nationalitäten integrierenden Regierung (vgl. die Verfassung) versucht Addis Abeba, die letzte Offensive gegen die bislang erfolgreichste Widerstandsgruppe, der EPLF und ihrer Basis, gegen die TPLF und die OLF (Oromo Liberation Front) zu starten. Der Zeitpunkt ist günstig und Addis Abeba selbst trägt nicht unwesentlich dazu bei.

So verhinderte Addis Abeba im Frühjahr 1987 Sprühaktionen der Hilfsorganisationen gegen die Heuschreckenplage in Eritrea und Tigray, wodurch schon ein großer Teil der Ernte vernichtet wurde. Die dann, zu spät eingesetzten Sprühaktionen vernichteten einen Teil des Getreides, schädlicher Wurmbefall und verfrühter Regen im Frühjahr bzw. verspäteter Regen im Herbst taten das ihrige zur Vernichtung vieler Anstrengungen von Eritreern und Tirgrianern, die in ökologischen Projekten mit Aufforstung und Anlegung von Terassen dabei waren, den Norden Äthiopiens wieder fruchtbar zu machen (REST 13.8.87).

Momentan ist es so, daß Nahrungsmittellieferungen, die durch die RRC organisiert werden, im größten Teil von Eritrea nicht ankommen, weil ca. 85 % von der EPLF kontrolliert wird. Genauso verhält es sich in den von der TPLF und der OLF kontrollierten Gebieten, wie auch bei der großen Dürre 1984/85. Warum ist dies so?

Überfälle auf Nahrungsmitteltransporte

Mitte Oktober 1987 hat die EPLF einen Lebensmitteltransport, der von der UN und von katholischen Organisationen geleitet wurde, überfallen und vernichtet, worauf die Hilfsorganisation die Nahrungsmitteltransporte nach Tigray und Eritrea erstmals eingestellt hatten. Der Überfall war, laut Erklärung der EPLF eine Reaktion darauf, daß sie nicht über die Transporte informiert wurden, wie das 1984/85 üblich war. Diese Kritik richtet sich sowohl an die äthiopische Regierung als auch an die Hilfsorganisationen. Die Befürchtungen der EPLF sind, daß die äthiopische Regierung auf dem Weg der Lebensmitteltransporte ihren militärischen Nachschub sowohl von Personen als auch von Waffen organisiert. Die EPLF spricht außerdem von militärischen Begleitfahrzeugen, eine Behauptung, die die UN strikt dementiert. Im November fand aus den gleichen Gründen ein erneuter Überfall auf unangekündigte Lebensmitteltransporte statt.

Da die äthiopische Regierung einen begrenzten Waffenstillstand für die Nahrungsmitteltransporte ablehnt (FAZ 13.11.87), haben die Befürchtungen der EPLF eine reale Grundlage. Auch die TPLF will keine unangekündigten Transporte in die von ihr kontrollierten Gebiete hineinlassen. Beide fordern von den Hilfsorganisationen, daß sie ihnen die Nahrungsmittel direkt zukommen lassen (FAZ 28.10.87).

Addis Abeba weigert sich, die von den Befreiungsbewegungen kontrollierten Gebiete mit Nahrungsmitteln zu versorgen. Berhanu Jembere, Leiter von RRC, möchte auf keine Forderung der Befreiungsorganisationen eingehen: Er würde alle Konvois der Hilforganisationen offiziell mit militärischem Begleitschutz ausstatten, legten nicht die Hilfsorganisationen selbst ihr Veto ein und er weigert sich auch, die Transporte anzukündigen.



Bessere Versorgungslage als 1984/85?
Die positive Einschätzung von Mitte 1987, daß durch die 84/85 geschaffene Infrastruktur, Benzinlager, vorhandene LKWs und Erfahrungen des Ausmaß der Katastrophe geringer als 84/85 sein würde, trifft nicht zu. Es fehlen LKWs und die Verladeausrüstung in den Häfen Assab und Massawa sind in einem schlechten Zustand. Wegen des unwegigen Geländes können die LKWs nicht voll beladen werden. In den Häfen fehlen Eisenbahnwaggons, die Eisenbahnlinie in die Regionen ist tot. Die Folge ist, daß die Häfen verstopfen (FAZ 1.11.87).

Von den zentralen Verteilungszentren aus müssen die Nahrungsmittel per Fuß oder Maultier in die Dörfer gebracht werden. Andere Verkehrsverbindungen gibt es nicht. Aufgrund aller dieser Fakten wird die Hoffnung, daß Hungerlager, wie es sie 84/85 gab, vermieden werden könnten, indem die Nahrung direkt zu den Leuten gebracht wird, zumindest für die von den Befreiungsbewegungen kontrollierten Gebiete enttäuscht. Die Bildung von Hungerlagern hatte damals dazu geführt, daß viele Menschen auf dem Weg zum Lager starben. Mit der neuen Aussaat konnte nicht rechtzeitig begonnen werden, weil die Menschen noch nicht in die Dörfer zurückgekehrt waren.

Heute müssen die Leute zu den zentralen Ausgabestellen gehen, was mindestens einmal im Monat eine tagelange Fußreise bedeuten kann. Sind die Menschen zu schwach, müssen sie doch wieder ihr Dorf verlassen. Im November wurden die ersten Hungerlager in Gondar und Wollos gemeldet (FR 24.11.87).

Die fast gleichzeitige Behauptung von Fikre-Selassie Wodgeress, Ministerpräsident von Äthiopien, daß die Hilfe bisher in alle Landesteile gebracht werden konnte (SZ 21.11.87), kann also nicht stimmen (SZ 21.11.87).

Erneute Umsiedelungen
Seit Dezember läuft unter dem Argument der Vermeidung von Hungertoten das vom Ausland ehemals heftig kritisierte Umsiedlungsprogramm der äthiopischen Regierung wieder an (SZ 21.11.87). Bei der letzten Aktion (Beginn Oktober 1984) wurden die Eritreer verschont. Die französische Gruppe „médécins sans frontières“ spricht von 100.000 Todesopfern, Familien wurden auseinandergerissen und Zwang ausgeübt. Die Hälfte der Zwangsumgesiedelten versucht bzw. hat versucht, wieder in den Norden zu kommen oder in den Sudan zu fliehen. Ist es die äthiopische Regierung, die die zur Verfügung gestellten Nahrungsmittel erhält, besteht die Gefahr, daß damit die neue Umsiedlung, die 1988 3 Mio. Bauern betreffen soll (FR 10.11.87), ermöglicht und vorangetrieben wird.

Allerdings, Äthiopien hat aus der Kritik an der Zwangsumsiedlung dazugelernt. Es sollen diesmal nur Leute umgesiedelt werden, die es wünschen. Bis Januar betrug die Zahl der Umgesiedelten nur 364. „Wie sich das Programm entwickelt, hängt allein davon ab, wie viele sich für die Umsiedlung melden.“ (RRC; SZ 13.1.1988). Unter diesen Bedingungen können die positiven Grundgedanken einer Umsiedlung stärker zur Geltung kommen: Der Norden Äthiopiens ist dürreanfällig, übervölkert und erosionsgeschädigt, der Südwesten, wo die Umgesiedelten neue Dörfer gründen sollen, weit fruchtbarer und regensicherer. Man muß bei einer Beurteilung aber beachten, daß Äthiopien durch seine Politik selbst dazu beigetragen hat und noch immer beiträgt, daß der Norden derart geschädigt ist. Es bleibt weiterhin unklar, wie sich Äthiopien verhält: ob es mit der Äußerung des Wunsches nach „freiwilliger Umsiedlung“ (SZ 13.1.1988) von den Plänen, 1988 3 Mio. Bauern umzusiedeln, wirklich abrückt; bei seiner Planung miteinbezieht, daß Hungernde eher einer Umsiedlung zustimmen — oder wieder bereit ist, Gewalt anzuwenden. Und weiterhin sind viele Bauern eher bereit zu sterben, als aus ihrer Heimat wegzugehen.

Inzwischen hat sich Priestley, Chef der Hilfsoperationen der Vereinten Nationen, für eine Luftbrücke in die betroffenen Gebiete als einzige Möglichkeit ausgesprochen, den Verhundernden zu helfen. Edouard Saouma, Generaldirektor der UN—Landwirtschaftsorganisation, hat ebenfalls eine Luftbrücke für die Lieferung von Lebensmitteln gefordert (FR 9.11.87).

Verschiedene Organisationen (Caritas, Internationales Rotes Kreuz) haben im November 1987 angekündigt, Luftbrükken einzurichten; im Dezember gab es die ersten Lebensmittel-Luftbrücken nach Tigray. Aber auch bei dieser Versorgung kann leider nicht davon ausgegangen werden, daß alle Teile der Bevölkerung erreicht werden. Äthiopien hat die Lufthoheit über den betroffenen Gebieten und eine entsprechende Anfrage, Nahrungsmitteltransporte über dem Luftweg nicht anzugreifen, ist noch nicht beantwortet worden (FR 10.11.87).

Anmerkungen:
1. Umstrittene Hilfe in Äthiopien — Eine Auseinandersetzung um Entwicklungshilfe in Äthiopien am Beispiel von „Menschen für Menschen“ in Darmstadt — Decke Gerd u.a., Ev. Erwachsenenbildung, Kiesstr. 12, 6100 Darmstadt, Januar 1980.
2. Proclamations Issued By The National Shengo Of The People's Democratic Republic Of Ethiopia At Its First Session, Hrsg. Äthiopische Botschaft in Bonn, Sept. 1987
3. pogrom 127/8, 1987.

ar

Editorial

Seit der Revolution im Iran im Februar 79 geistert der Begriff der Reislamisierung der einst Orient genannten Weltregion durch die westlichen Medien. Doch der Ausdruck „Reislamisierung" ist irreführend. Im Nahen und Mittleren Osten sowie in Nordafrika — auch in Ländern mit säkular-nationalistischen Regimes (Syrien, Tunesien) ist der Islam seit der arabischen Eroberung die Volksreligion. Eine Entislamisierung der Massen, die der Begriff Reislamisierung logisch voraussetzt, hat nie stattgefunden.
Hinter dem Begriff der Reislamisierung verbirgt sich die Beobachtung, daß in den Ländern des islamischen Kulturkreises in zunehmendem Maße solche Gruppen Gehör finden, die eine strenge Ausrichtung der politisch-gesellschaftlichen Ordnung an islamischen Werten, kurz: einen islamischen Staat fordern. Bassam Tibi hat darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Phänomen als eine Politisierung des Islam, das heißt als Aktivierung des Islam als eine in der Regel oppositionelle politische Ideologie gefaßt werden muß. Jene Länder, in denen der Islam traditionell der Legitimation staatlicher Herrschaft dient (Marokko) und in denen sich politische Opposition daher eher säkularer Ideologien bedient, konnten nicht das Interesse der westlichen Öffentlichkeit auf sich lenken, weil an ihnen nicht das offensichtlich bedrohliche Phänomen einer „Reislamisierung" zu beobachten war.

Einige der Ursachen für die genannte Repolitisierung des Islam sind ländergreifend: Die meisten islamischen Länder haben seit Ende der 70er Jahre mit den Folgen einer in den 60er Jahren begonnenen, im Zuge des Erdölbooms beschleunigten bruchstückhaften Modernisierung zu kämpfen. Bruchstückhaft wollen wir sie nennen, weil sie nur in Teilbereichen der Ökonomie stattfand und weil es nicht gelang, die Masse der Bevölkerung produktiv an ihr teilhaben zu lassen. Diese bekam lediglich die Kehrseite solcher Modernisierung zu spüren: die Zerstörung traditioneller Wirtschaft- und Lebensformen, an deren Stelle nichts Neues trat. Daß in einer solchen Situation eine Rückbesinnung auf traditionale, im Falle des islamischen Kulturkreises nun einmal islamische Werte stattfindet, ist nachvollziehbar.

Jedoch sind in vielen Fällen auch andere Faktoren maßgeblich, die nur aus der Geschichte des jeweiligen Landes heraus verstanden werden können. Die zunehmende Attraktivität des Islam bei den politischen Gruppen im Libanon beispielsweise kann nur vor dem Hintergrund des libanesischen Bürgerkriegs von 1975/76 und dessen Folgen verstanden werden. (Siehe Libanon-Artikel) Und eine Antwort auf die Frage, warum der afghanische Widerstand gegen die Besatzungsmacht UdSSR islamisch-fundamentalistisch auftritt, muß mit einer Betrachtung der weit in

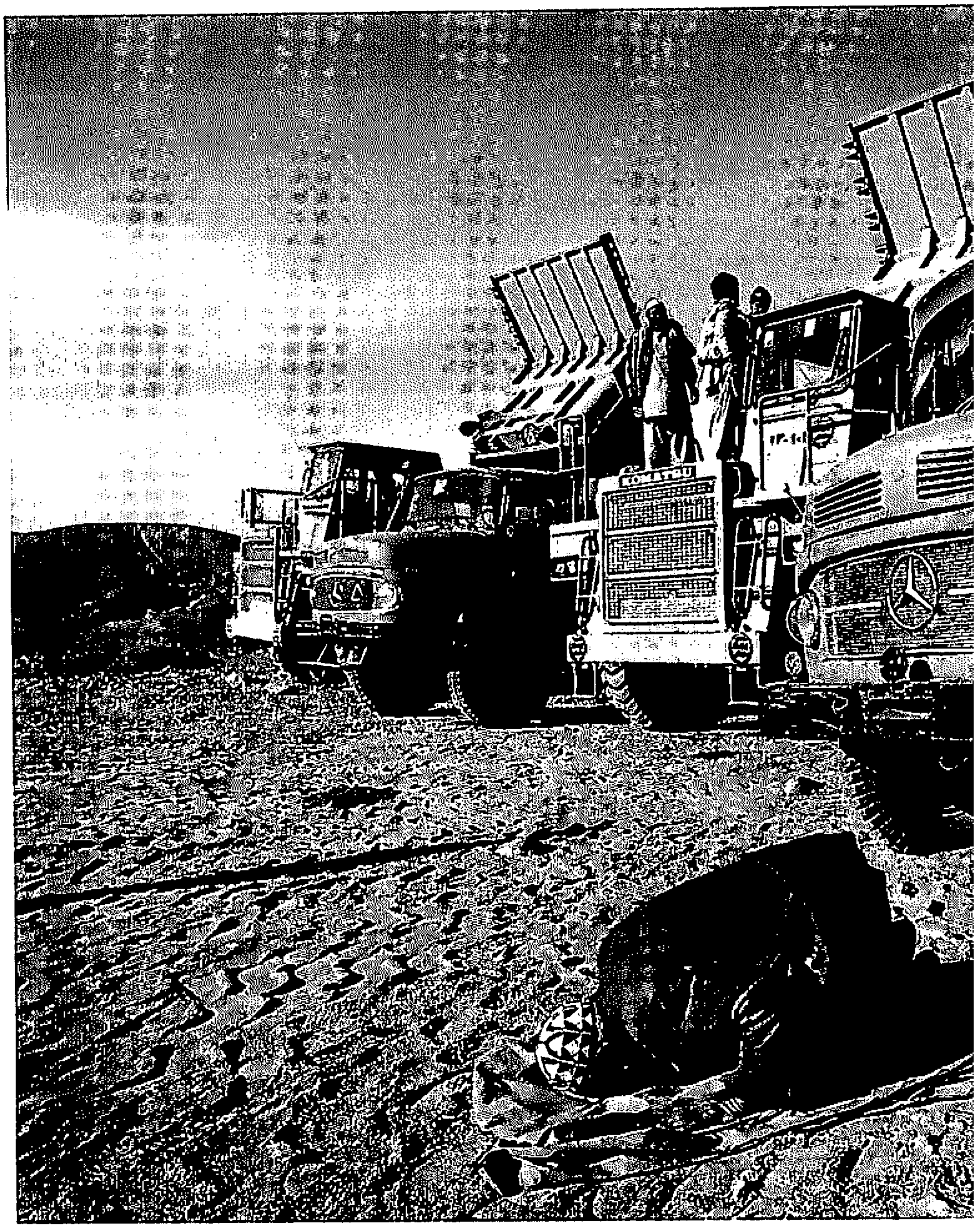


die afghanische Geschichte zurückreichenden Rivalität zwischen Stämmen und schwacher Zentralgewalt anheben. (Siehe Afghanistan-Artikel) Für den Fall des Irak wiederum kann nicht einmal von einem zunehmenden Einflußgewinn der religiös-politischen Bewegung gesprochen werden. Nach einem kurzzeitigen Erstarken im Gefolge der iranischen Revolution verliert diese seit Anfang der 80er Jahre bei der irakischen Bevölkerung an Attraktivität. Sowohl das Erstarken als auch der Bedeutungsverlust der schiitischen Bewegung im Irak geht ersichtlich auf ganz besondere, nur im Irak anzutreffende Faktoren zurück.

Den Länderanalysen haben wir zwei Artikel vorangestellt, die das Thema „Repolitisierung des Islam" theoretisch und allgemein historisch angehen. Der eine setzt sich mit Bassam Tibis für das Thema grundlegendem Werk „Der Islam und die kulturelle Bewältigung sozialen Wandels" auseinander. Bewußt stellt er das Buch von Tibi sehr ausführlich vor. Es enthält nämlich eine Fülle von Informationen, die bestens geeignet sind zur Einführung in unseren Themenblock. Zudem hat die Redaktion von Tibi viele Anregungen erhalten — und schließlich auch seine Repolitisierungsthese übernommen.
Der andere Artikel stammt von A. Malanowski und S. Schmid. Die Autoren versuchen im Anschluß an einen theoretischen Teil, der das Thema „Islam und aufgezwungene Modernisierung" behandelt, die iranische Entwicklung durchsichtig zu machen.

Neben den bereits genannten Analysen zu Libanon, Afghanistan und Irak umfaßt der Themenblock Artikel zur Situation der Frau in Saudi-Arabien — einem Staat, in dem der (sunnitische) Islam traditionell der Legitimation staatlicher Herrschaft dient —, zur Islamisierung in der Türkei und bei den Türken in der BRD, zum Schwarzen Islam in den USA und last not least: zum Islam in Südostasien: Malaysia und Indonesien.

Zuguterletzt möchten wir noch auf einen Artikel verweisen, der eigentlich in dieses Themenheft gepaßt hätte, aus organisatorischen Gründen aber bereits in der letzten Ausgabe der „blätter" (Thema Irak-Iran, Nr. 146) abgedruckt werden mußte. Er beschäftigt sich mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und arabischen Nationalismus und stammt von dem Bochumer Historiker Kamran Ekbal.

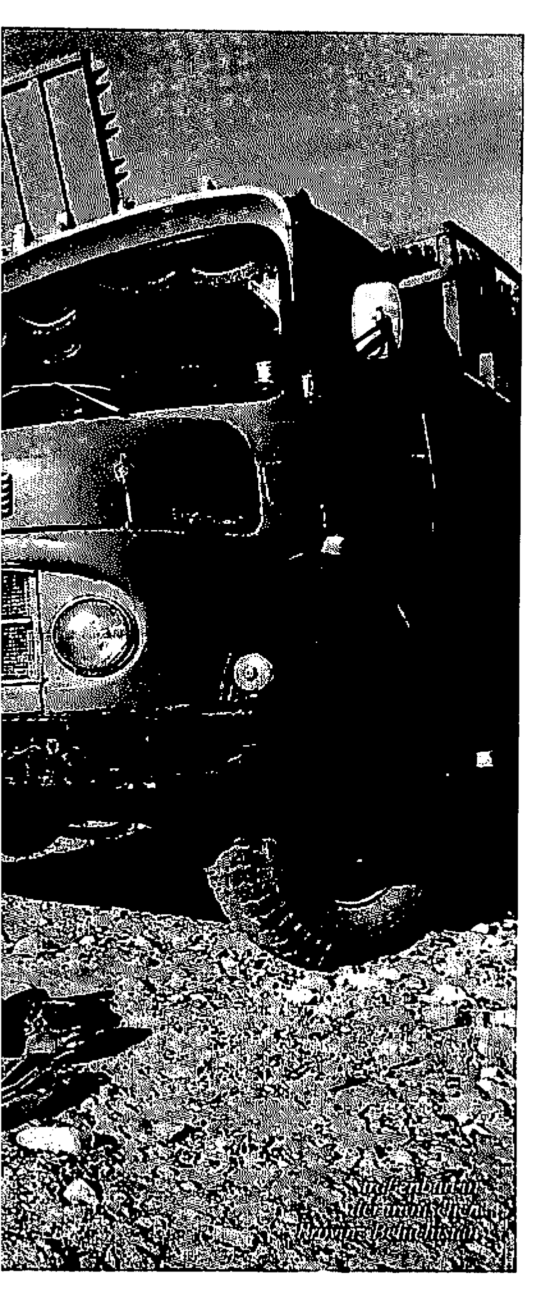


Islam und aufgezwungene Modernisierung

Das Beispiel Iran

Im Januar 1979 wurde der Schah von Persien durch einen Volksaufstand gestürzt. Die bundesrepublikanische Linke feierte dieses Ereignis anfangs euphorisch als antiimperialistischen Teilsieg gegen den gemeinsamen übermächtigen Feind, die USA und letztlich den Kapitalismus an sich.
Daß die islamische Bewegung aber auch Ausdruck der Rückbesinnung auf eigene nationale Kulturwerte war, blieb zunächst unbeachtet. Als der Blick dann aber zunehmend hinter die Frontlinie der Revolutionskämpfer auf die Etappe gerichtet wurde, in der die Mullahs in die geschaffenen Freiräume der Revolution nachstießen, weitete sich die Ratlosigkeit noch aus: hatte der Sozialismus hier überhaupt eine Chance? Wer sind denn eigentlich diese Revolutionäre, woher kommen sie, wie sehen ihre politischen Ziele aus? Schon wenige Monate nach der „Islamischen Revolution" wurde offenbar, daß eine herkömmliche Revolutionstheorie im Iran versagen mußte: nicht der Sozialismus war es, der das morsche Staatsgerüst der alten Willkürherrschaft beseitigte, sondern eine neue bislang völlig unbekannte Hybridform stieg da aus den Tiefen der iranischen Gesellschaft empor.
Nahezu sämtliche Schichten der iranischen Bevölkerung besannen sich in den 1970er Jahren trotz äußerst heterogener Interessen ihrer gemeinsamen Kulturtraditionen und -werte. Über die Wiederbelebung vermeintlich überkommener Traditionssymbole wurde die Machtübernahme durch die islamische Geistlichkeit vorbereitet. Erstmals gelang es damit einer religiös-fundamentalistischen Bewegung sich die bis dahin unbedingt fortschrittsgläubige Elite im peripherkapitalistischen Staat einzuverleiben und somit die Weichen für einen Entwicklungsprozeß im Iran anders zu stellen.

Wenn auch die iranische „Revolution" bisher beiweitem der spektakulärste Ausdruck einer politischen Islambewegung ist, einzigartig oder neu ist das Phänomen der religiös artikulierten Systemkritik keineswegs. Der Hamburger Islamwissenschaftler Udo Steinbach stellt fest, daß die Bewegung bis etwa Anfang der 70er Jahre zurückverfolgt werden kann. Sie löste in dieser Phase die bis dahin dominanten arabisch-nationalistischen Kräfte ab, deren Ausstrahlung im Israel-Konflikt an Kraft einbüßte. Radikale panislamische Gruppen bildeten sich überall im Mittleren und Nahen Osten. Islamisch-traditionalistische Regime wie das von Saudi Arabien finanzierten zudem mit ihrem neugewonnenen Ölreichtum die Verbreitung der panislamisch-fundamentalistischen Ideologie bis nach Senegal oder Indonesien. Auch hatten beispielsweise die ägyptischen Präsidenten Nasser (1952-1970), Sadat (1970-1980) und Mubarak stets mit einer radikalen Opposition der Moslembrüderschaften zu kämpfen, die sich bereits 1928 zur ersten fundamentalistischen Partei überhaupt zusammenschlossen. In Pakistan, 1947 als islamischer Staat gegründet, wurde schon zwei Jahre vor der „Islamischen Revolution" im Iran vom heutigen Präsidenten, Zia ul-Haq, ein traditionsorientierter Islamismus als Staatsideologie eingeführt. Darüber hinaus aber diente bereits im vergangenen Jahrhundert der Islam vielfach als Ausdrucksmittel politischer, progressiver oder rückwärtsgewandter Kritik.[1] Und allemal war der Islam ein Instrument, die brüchige Legitimation kolonialer und postkolonialer Staaten ins Wanken zu bringen. Grundsätzlich kann damit festgehalten werden, daß die heute zu beobachtende Welle der Re-Islamisierung von unten in der Kontinuität jenes erstmals im 19. Jahrhundert auftretenden Konfliktes zwischen den dominanten westlichen Industrienationen und den Ländern des Vorderen Orients steht.
Ein Aufeinanderprallen von europäischer und traditioneller Kultur fand allerdings nicht allein im Vorderen Orient statt. Man denke an die weltumgreifende Kolonialge-



schichte der letzten Jahrhunderte.
Es muß also gefragt werden, warum gerade im Mittleren Osten und Nordafrika, also in den islamischen Ländern, die Antwort auf die kolonialistische Bedrohung in der Religion gesucht wird. Warum wird die Religion zur Lösung von sozio-ökonomischen und politischen Problemen herangezogen und warum bilden sich keine säkularen Partizipationsbewegungen heraus?

Modernisierung in Europa und im Orient im Vergleich

In Europa wurde die Entwickung vom Feudalismus hin zum Kapitalismus seit der Renaissance, also seit nunmehr über 500 Jahren, von einer geistig-religiösen Reflexion dieser Entwicklung begleitet. Die Fortentwicklung der Produktionsverhältnisse und die sich ausweitende Naturbeherrschung durch den Menschen zeigte sich damit auch in einer zunehmenden „kulturellen Marginalisierung" des Überweltlichen bzw. in dessen einsetzender Säkularisierung. Reformation und Aufklärung sind nur einige Facetten dieses Prozesses, mit der Herausbildung der protestantischen Ethik ein religiös-kulturelles System hervorbrachte, das die Durchsetzung des Kapitalismus förderte.
In den Ländern der Dritten Welt fand ein solch genuiner religiöser Entwicklungsprozeß nicht statt. Im Modernisierungsprozeß dieser Gesellschaften, der von außen oder von oben oktroyiert wurde, vollzieht sich der technische Fortschritt keineswegs im Gleichschritt mit der Umwälzung von Ideologien, Ritualen und Determinanten zur Herrschaftslegitimation. Letztere folgen der materiellen Veränderung stets nach. Das wird auch durch eine von oben verfügte Modernisierung öffentlicher Einrichtungen nicht ausreichend korrigiert. Die Ungleichzeitigkeit von sozio-ökonomischer und kultureller Entwicklung wird häufig überdeckt durch ein System materieller Kompensation. Situationen, in denen alte Legitimationsverhältnisse mangels gesellschaftlicher Pendants ihre materielle Kraft verloren haben, neue noch nicht verankert sind, stellen eine wichtige Voraussetzung für die Verdichtung von Ideologien zu Bewegungen dar.

Neubelebung des Islam statt Säkularisierung

Die Durchdringung des Orients im 18. und 19. Jahrhundert durch die europäischen Mächte konfrontierte die islamischen Länder mit einer überlegenen westlichen Gesellschaft, die ihnen als äußerlich und bedrohlich erschien.
So fiel Ägypten durch seinen drohenden Staatsbankrott zunächst in französisch-britische Hände und wurde 1882 formal als Protektorat dem britischen Empire einverleibt. Die heutigen Länder Syrien, Libanon, Jordanien und Israel mit den besetzten Gebieten teilten Franzosen und Engländer, den Iran Russen und Briten untereinander auf.
Vor dem Hintergrund solch massiver Bedrohung der tradtionellen Gemeinwesen hätte religiöse Reformation bzw. Säkularisierung subjektiv nicht mehr Fortschritt bedeutet, sondern Kapitulation vor und Anpassung an den nicht-islamischen äußeren Feind.[2]
Gerade der europäische Kolonialismus behinderte mithin die Synthetisierung von Islam und Moderne, zwang die Fremdbeherrschten in den Rückzug auf das traditionelle Eigene. Von Intellektuellen, die die Träger des damaligen islamischen Modernismus[2] waren, wurde die ausgebliebene Reformation des Islam durchaus als Problem angesehen. Afghani, der bedeutendste Modernist, erblickte in ihr die Hauptbarriere für eine aufholende Entwicklung des arabischen Raumes gegenüber den westlichen Nationen und forderte daher eine Aufnahme der Erkenntnisse der westlichen Wissenschaften in den Islam. Ein solchermaßen an das neue Zeitalter angepasster Islam würde, so Afghanis Überzeugung, der kolonialistischen Herausforderung am besten trotzen können.
Ob nun als reformfreudiger Modernismus oder als rückwärtsgewandter Fundamentalismus — der Islam wurde zu einer **politischen, antikolonialistischen Ideologie**.
Verstärkt wurde diese Politisierung des Islam noch dadurch, daß in den betroffenen Ländern nationalistische Ideologien erst mit dem Eintreffen der Kolonialherren bekannt wurden. Unmittelbar vor dem ersten Weltkrieg allerdings hatte der Nationalismus immerhin bei der städtischen Bevölkerung der arabischen Länder Fuß gefasst. Er trat jedoch nicht als Konkurrenzideologie zum politischen Islam auf, sondern ging vielfach eine Synthese mit ihm ein. Einer der bedeutendsten Vertreter des arabischen Nationalismus und Begründer der Baath-Partei, Michel Aflaq, erblickt im Islam eine „arabische Bewegung, deren Bedeutung in der Erneuerung des Arabismus lag".[3]

Repolitisierung seit den 70er Jahren

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts stand im Nahen und Mittleren Osten als Hauptziel des integralen Befreiungskampfes die politische Unabhängigkeit von den Kolonialmächten. Mit der Etablierung von souveränen Nationalstaaten wurde dieses Ziel erreicht und der Grundstein für eine gesellschaftliche Emanzipation gelegt. Die Unfähigkeit der ehemaligen Kolonien jedoch, sich tatsächlich von den (post-)kolonialen Strukturen zu befreien, die Unterentwicklung zu überwinden und die soziale Kluft zwischen Nutznießern und Opfern der kapitalistischen Modernisierung allmählich zu schließen, bildet die Grundlage für die seit den 70er Jahren einsetzende beschleunigte Repolitisierung des Islam. Die schnell um sich greifende Bewegung deutet darauf hin, daß neben nationalen Besonderheiten einige überregionale Faktoren hierfür maßgeblich sind.
Auf allgemeiner Ebene gilt festzuhalten, daß die Ende der 70er Jahre mit voller Stärke aufbrechende Weltwirtschaftskrise die Ausbreitung der Repolitisierungswelle erheblich forciert hat. Voraussetzung hierfür aber war zusätzlich ein tiefer gesellschaftlicher Wandlungsprozeß, der die bisherigen Lebenszusammenhänge weiter Bevölkerungsgruppen überlagert bzw. aufgelöst hatte. Dieser kapitalistische Modernisierungsprozeß griff historisch seit den 1960er Jahren beschleunigt um sich. Seit nunmehr 15 Jahren bewirkten zudem die Ausweitung des Eurodollarmarktes und die Preiskartellerfolge der OPEC gerade in den ölproduzierenden Ländern dieser Region eine verschärfte Abkopplung der städtischen Elite und der Staatsklassen von ihren traditionellen Funktions- und Legitimationszusammenhängen. Allerdings waren in diesen Jahren die Staatsklassen mit ihren eklatant ausgeweiteten Steuer- und Krediteinkommen neben einer ausgeprägten Selbstprivilegie-

rung auch in der Lage, entstehende politische und soziale Spannungen durch ökonomische Teilzugeständnisse zu glätten. Kurz: Durch eine beschleunigte Modernisierung seit den 60er Jahren wurden traditionelle sozioökonomische Strukturen aufgebrochen. Die daraus entstandenen politischen Konflikte konnten jedoch in allgemeinen Wirtschaftsaufschwung teilweise ökonomisch kompensiert werden. Mit dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrise jedoch wurden breite Bevölkerungsgruppen marginalisiert, ohne in dieser Entwicklungsphase der Gesellschaften noch in das soziale Netz der traditionellen Lebenszusammenhänge zurückfallen zu können. Dieses war nämlich bereits in Auflösung begriffen.
Die Wirtschaftskrise weitete sich damit zu einer kollektiven Identitätskrise aus, die in Massenproteste und Legitimationserosion mündete. Der Prozeß der Modernisierung bis zur Formierung einer fundamentalistischen Bewegung als Antwort auf die Legitimationserosion soll exemplarisch am Iran nachvollzogen werden.

Das Beispiel Iran

Erst in den 1960er Jahren gelang es dem Schah von Persien durch eine als „Weiße Revolution" bekannt gewordenes Gesetzeswerk, kapitalistische Produktionsbedingungen im Iran zu verallgemeinern und die Autorität des Zentralstaats auf das gesamte iranische Territorium auszudehnen. Bis dahin war der Staat auf die Städte beschränkt, während auf dem Land eine beinahe stagnative Landwirtschaft Produktion und Reproduktion, also auch die Herrschaftsverhältnisse, bestimmte. Zentral für das traditionelle Leben auf dem Land war die Position der Geistlichkeit. Sie organisierte Schulen, die zivile Rechtssprechung und verfügte durch die religiösen Stiftungen teilweise über enorme Reichtümer. Da die schiitische Geistlichkeit im Iran (nicht so im Irak) von der Gemeinde finanziert wird, waren die Mullahs und Ayatollahs stets eng mit dem Volk verbunden.
Bis zu Beginn der 60er Jahre hatten auf dem Land quasi-feudalistische, asiatische und nomadische Produktionsverhältnisse nebeneinander bestanden, denen allen bürgerliche Besitztitel an Grund und Boden unbekannt waren. Durch die Einführung solcher Titel im Rahmen der Weißen Revolution wurden sie an ihrem Fortbestand gehindert. Die Einzäunung von Wäldern und naturbelassenen Ländereien zerstörte die nomadische Viehzucht; jahrhundertealte Nutzungsrechte an Grund und Boden wichen der Katastrierung der Ländereien, von denen die besten nun dem internationalen Agrobusiness zufielen, andere in kapitalistische sog. Landwirtschaftliche Aktiengesellschaften (LAG) überführt wurden.
Konnten sich die angeblichen Nutznießer, nämlich Kleinbauern nun in diese LAGs einkaufen, so führte das zumeist zu ihrem finanziellen Ruin. Nomaden, Landlose und auch ehemalige Kleinbauern waren damit der Verelendung preisgegeben. Mit der traditionellen Landwirtschaft wurde auch das herkömmliche Handwerk zerstört, die festen Beziehungen zwischen Produzenten und Geistlichkeit aufgebrochen.
Ein massenhafter Exodus in die Städte setzte ein, ohne daß dort existenzsichernde Arbeit für die proletarisierte Landbevölkerung vorhanden gewesen wäre. Wer sich nicht als Tagelöhner oder im Kleinstgewerbe über Wasser zu halten vermochte, endete oft in den schnell wachsenden Elendsvierteln der Großstädte. Die Geistlichkeit war doppelt von der Weißen Revolution betroffen: sie verlor ihre Existenzgrundlage, aber darüber hinaus auch ihre Privilegien im Bereich der Ausbildung und Rechtsprechung. Auf dem Land, dem eigentlichen Wirkungsbereich der Mullahs, nahmen nun Staatsbeamte ehemals geistliche Positionen ein, wobei sie althergebrachte Werte und Normen zugunsten staatlicher Gesetze ignorierten. Für die Geistlichkeit blieben nur drei Möglichkeiten: Anpassung an den Staat, Rückzug an die theologischen Fakultäten oder offener Protest. Ayatollah Khomeini entschied sich für Protest und mußte deshalb bereits 1963 ins Exil gehen.
Trotz wachsender Staatseinkünfte verbesserte sich die Lebenssituation der breiten Masse keinswegs in den 70er Jahren. Im Gegenteil: die soziale Schere öffnete sich immer weiter, Arbeitslosigkeit und galloppierende Inflation führten zur Verelendung immer größerer Teile der Bevölkerung. Politische Opposition wurde gnadenlos verfolgt, das Land mit den Petrodollars nur immer wirksamer nach innen und außen aufgerüstet. Die goldene — kapitalistische — Zukunft, die der mit absolutistischen Mitteln regierende Monarch als Lohn für die Zerschlagung der Tradition versprochen hatte und an die zunächst auch gern geglaubt wurde, stellte sich also nicht ein.
Kapitalismus wurde von denen, die von seinen Vorteilen ausgeschlossen blieben, nur als Leid und als etwas ihnen Fremdes erfahren und deshalb abgelehnt. Die islamische Vorstellung von der Glaubens- und Lebensgemeinschaft, der umma, schien ihnen in dieser Situation eine Zuflucht zu bieten. Wem der Schritt in die Moderne nicht gelang, idealisierte die untergehende Vergangenheit und erhob sie zum Leitbild für eine bessere Zukunft.
So war es nicht die zahlenmäßig kleine Industriearbeiterschaft, die die Losungen für den Volksaufstand ausgab, sondern die Geistlichkeit, die durch den Kapitalismus und die Modernisierung den größten Statusverlust erlitten hatte.

Eine Analyse der fundamentalistischen Bewegung, von der Ayatollah Khomeini an die Spitze des iranischen Staats getragen wurde, zeigt deutlich, daß die sozialen Träger dieser radikalen Variante der Re-Islamisierung ohne Aussicht auf Partizi-


Im Evin-Gefängmis

pation am modernen Wirtschaftssektor überwiegend margninalisiert in den Randgebieten und Slums der schnell wachsenden Städte anzutreffen sind. Hier schlossen sich Ende der 70er Jahre Händler und Kleinproduzenten des informellen Sektors mit dem „Lumpenproletariat" und den klerikalen Gruppen zum Kern radikaler Bewegungen zusammen.
Sie nahmen den Kapitalismus als feindlich und lebensbedrohend wahr und suchten im religiösen Ritual die Sicherheit der heilen Welt. Die Rückbesinnung auf traditionelle Zusammenhänge erhält damit als (objektive) Defensivreaktion einen (subjektiv) revolutionären Charakter.
Von der massenhaften Wiederhinwendung zu relativ harmlosen schiitischen Ritualen, z.B. Trauerprozessionen, steigerte sich die neue Bewegung sehr rasch zu radikaleren Ausdrucksformen, bei denen der Märtyrerkult eine zentrale Rolle spielte. Auf der Basis der geforderten Wiedervereinigung von Politik und Religion entstand der Herrschaftsanspruch der iranischen Geistlichkeit, der heute im Verfassungsgrundsatz der „Herrschaft der Schriftgelehrten" in klarster Form zutage tritt.[4] Kennzeichnend für islamistische Herrschaft ist sowohl das dichtome Weltbild, das die Welt in „die Welt" und „das Fremde" einteilt, als auch der (quasi-)religiöse Absolutheitsanspruch, mit dem die jeweils herrschende Lehre zur Gesetz gewordenen Wahrheit erhoben wird. Abweichungen, mehr noch Abweichler von diesem Gesetz werden gnadenlos ausgemerzt.
Im Gegensatz zur bereits erwähnten reformfreudigen modernistischen Richtung des Islam versucht der iranische Fundamentalismug (Islamismus), durch Wieder-



herstellung der Vergangenheit die durch den westlichen Kapitalismus verursachten drängenden Probleme zu lösen.

Wiederherstellung der Vergangenheit bedeutet aber, jegliche Entwicklung zu unterbinden, zu erstarren in aufgesetzten Formen und schließlich die Form mit den Inhalten zu verwechseln: so wird die Würde des iranischen Volkes mit der Einhaltung von Kleidervorschriften durch Frauen verwechselt, so wird ein Ziel der Revolution, gerechte Herrschaft zu errichten, mit der Machtausübung der Schriftgelehrten verwechselt. Dieser, die Geschichte verkehrende Vorgang kommt nicht ohne Dogma aus. Denn die Wiederverengung der Welt auf ein scheinbar weniger komplexes vergangenes Niveau erfordert eine genaue Festlegung dessen, was gut und was böse, was erlaubt und was fremd ist.

Der ständige Kampf gegen das stets auf's Neue entstehende Böse erscheint den Trägern des militanten Schiismus als gut, als Schritt auf dem Weg zum ersehnten Gottesstaat. Und da erklärt wird, der Mensch könne sich nur im Gottesstaat verwirklichen, lohnt es sich sogar, in diesem niemals endenden Kampf zu sterben und so als Märtyrer wenigstens in das jenseitige Paradies einzugehen.

Längst ist deutlich geworden, daß der schiitische Islamismus an der Macht keine Lösungen für die drängenden sozialen und ökonomischen Probleme des Iran anbieten kann. Traten die Mullahs die Herrschaft der Schriftgelehrten 1979 mit dem Anspruch an, Elend, Arbeitslosigkeit und Landflucht zu stoppen, das Land nun unter gerechter „Regierung Gottes" zu entwickeln, so ist nichts davon verwirklicht worden. Bei aller ideologischen Geschlossenheit gelang es dem Regime bis heute nicht, einen allgemein anerkannten Begriff von Privateigentum zu entwickeln. Folglich kann die versprochene und von den Trägern der „islamischen Revolution" ersehnte Landreform nicht realisiert werden. Die materiellen Bedürfnisse der vom Schah marginalisierten Bevölkerungsgruppe werden heute nicht mehr befriedigt als vor dem Sturz des Despoten. Im Gegenteil: die Lebensverhältnisse verschlechtern sich ständig. Zur Unterversorgung der armen Bevölkerung und massenhaften Arbeitslosigkeit ist seit nun sieben Jahren der totale Krieg gegen den Irak hinzugekommen. Nicht nur das fehlende Wirtschaftsprogramm, sondern auch die Unterordnung der gesamten Ökonomie unter den Krieg und ein teilweise anarchisch anmutendes Selbstbegünstigungssystem der Revolutionsgardisten, der paramilitärischen Stütze des Regimes, demontieren auch noch die Reste einer durch die Machtübernahme der Geistlichkeit vermeintlich vor dem Untergang bewahrten traditionellen Ökonomie.

Zu fragen ist, warum das so offensichtlich von der Revolution entfremdete Regime nicht bereits unter der massiven Unzufriedenheit des Volkes zusammengebrochen ist. Hierfür sind nicht nur die Unterdrükkung jeglicher Oppositionen durch den Staat und seine Organe, die Zerstrittenheit der iranischen Opposition im Land und im Exil und Hilflosigkeit eines von doppelter Diktatur und Krieg gebrochenen Volkes verantwortlich, sondern in hohem Maße auch die Bindung vieler Iraner an das Märtyrertum. Solange sie daran glauben, daß die Welt nicht durch nüchterne Programme und entsprechende Aktionen, sondern durch einen wie auch immer gearteten Messias verändert wird (Gholamasad, 1985), solange sie bereit sind, die Erde in einem eschatologischen Krieg von allem Bösen zu befreien und darauf hoffen, daß sich dann das irdische Paradies unter der messianischen Herrschaft des 12. Imam[5] auftun wird, solange wirken das herrschende Freund-Freind-Weltbild der Mullahs und die ökonomischen und sozialen Mißstände dahingehend zusammen, daß gerade das fortgesetzte Leiden die Notwendigkeit zu weiterem Kampf und Bereitschaft zum Märtyrertum stets erneuert. Somit kommt dem Krieg nach außen und innen als extremer Erscheinungsform des dichotomen Weltbilds des Islamismus eine nicht zu überschätzende Funktion bei der Reproduktion des iranischen Regime zu (Gholamasad, Malanowski, 1987). Auf lange Sicht jedoch beraubt sich das Regime durch das großangelegte Töten und die um sich greifende Ausgrenzung der zu Feinden erklärten Bevölkerungsgruppen selbst der Basis.

Der iranische „Islamismus" ist, wie deutlich geworden sein dürfte, seinem Anspruch, eine allgemeine Befreiungsideologie und -bewegung zu sein, nicht gerecht geworden. Es muß vielmehr als irrationale Massenideologie begriffen werden, die durch die Beschwörung der Religion einen identitätsstiftenden Rahmen für eine krisengeplagte Gesellschaft zu schaffen versucht.

Im Unterschied dazu versuchen die modernistischen, reformerischen Richtungen des Islam, die sogar in Khomeinis Staat vertreten sind, „durch Abkehr vom früheren Assimilationskurs und durch Suche nach Rückhalt in islamischen Formen den Industrienationen die Anerkennung als gleichberechtigter Partner mit Eigenbeitrag zur künftigen gemeinsamen Entwicklung und pluralistischem Kulturschaffen abzuverlangen", (Khalid, 1982:34). Ein solches reformatorisches Religionsverständnis betont den progressiven Synthesecharakter von Re-Islamisierung im Gegensatz zur islamistischen „Flucht in die kulturelle Außenverteidigung" (ders., 1982:49), die mittels der Ideologisierung des Islam eine idealisierte Vergangenheit auf die Zukunft projiziert. Beide Ausdrucksformen jedoch, Re-Islamisierung als generelle Emanzipationsbewegung und Islamisierung als deren verselbständigte militante Ideologie spiegeln die in fast allen Schichten empfundene kollektive Entfremdung in einer Situation raschen sozialen Wandels in den Peripherien, der heutigen Dritten Welt.

Anja Malanowski / Sönke Schmidt

Anmerkungen:

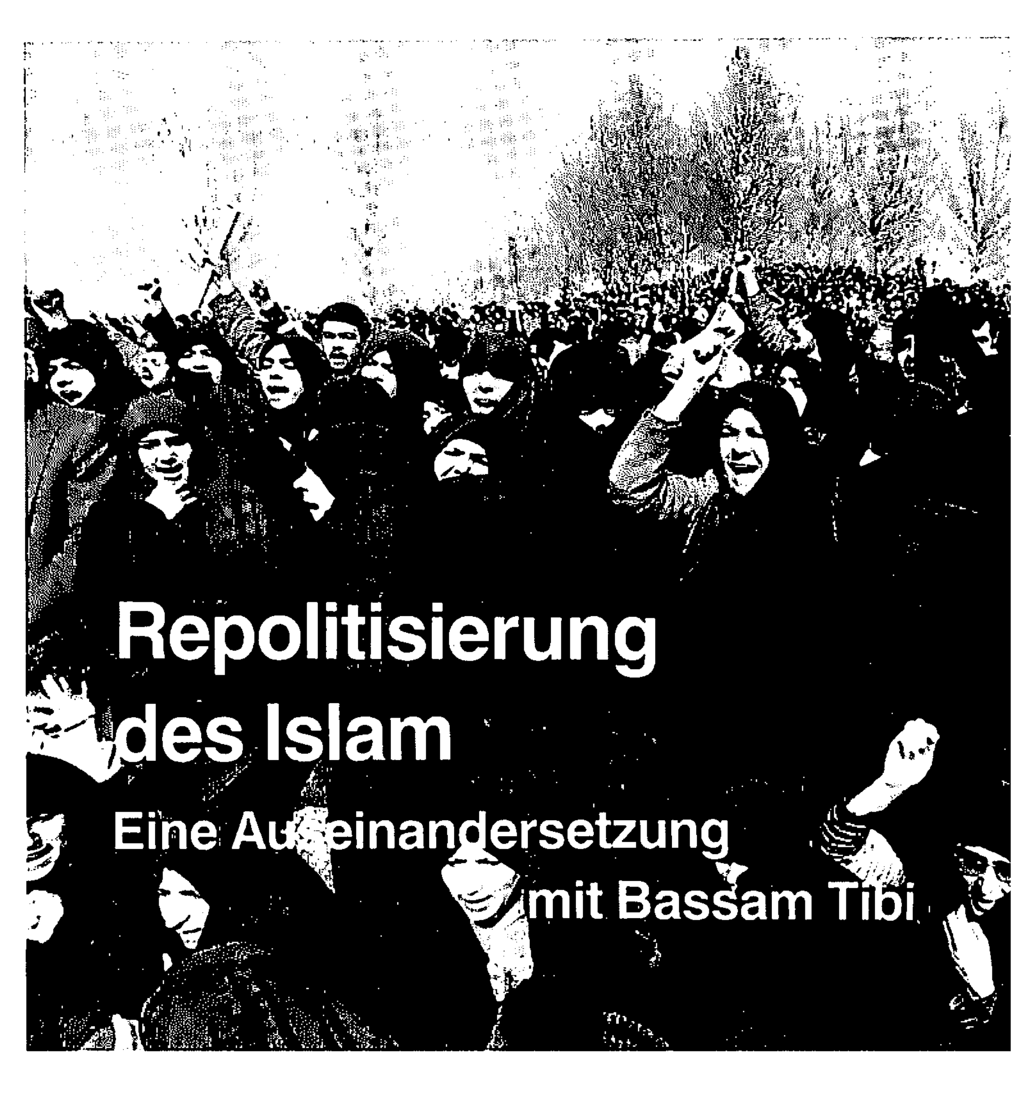
Siehe Glossar unter Stichwort „Modernismus", „Wahhabismus".

2) wie 1)

3) Siehe Kamran Ekbal in den „blättern des iz3w", Nr. 146, S. 55

4) Siehe Glossar unter Stichwort „Zwölfer-Shia"

5) wie 4)



Repolitisierung des Islam

Eine Auseinandersetzung mit Bassam Tibi

Eine Fülle von Publikationen zum Thema Islam und „Reislamisierung" drängt seit der Revolution im Iran auf den deutschen Buchmarkt. Doch der Wissensstand des lesenden, politisch interessierten Teils der bundesdeutschen Bevölkerung zum Thema ist nach wie vor niedrig. Das liegt mit Sicherheit an der Qualität der Veröffentlichungen. Die meisten stammen aus der Feder von Journalisten, die vielfach mit Alltagskategorien an den Gegenstand herantreten. Jüngstes Beispiel: Peter Scholl-Latour: „Allah ist mit den Standhaften".

Statt die Geschichte der Gesellschaften von Süd-Ostasien bis Westafrika und damit die besondere Ausprägung des jeweils gepflegten Islam einer Analyse zu unterziehen, richten sie ihren Blick auf das für uns Sensationelle, das sich von jeder Spielart des Islam abstrahieren läßt: was uns an Mittelalter, Unvernunft, Barbarei erinnert.

Gegen Darstellungen dieser Art zielt Bassam Tibi mit seinem Buch aus dem Jahre 1985. Es trägt den Titel: „Der Islam und die kulturelle Bewältigung sozialen Wandels." Tibi stellt gleich zu Beginn klar, daß **die** islamische Welt nur in den Köpfen von Journalisten, Orientalisten und islamischen Fundamentalisten existiert. In der Realität existieren vierzig sehr verschiedene Gesellschaften mit einer großen moslemischen Bevölkerung, deren Islam mit dem chomeinistischen Islam, der unser Islam-Bild prägt, zum Teil sehr wenig zu tun hat.

Repolitisierung statt Reislamisierung

Doch nicht nur das Klischee der einen islamischen Welt fordert Tibi zum Widerspruch heraus. Auch die weitverbreitete Vorstellung, daß seit den 70er Jahren in vielen Ländern eine „Reislamisierung" stattfindet, ist laut Tibi schief. Der Begriff der **Reislamisierung** setzt nämlich logisch eine vorangegangene **Entislamisierung** voraus, die in der Realität nie zu beobachten war. Der Islam hat bei der Bevölkerung des Nahen und Mittleren Ostens wie in Nordafrika nie seine verhaltenssteuernde Kraft verloren — auch nicht in Ländern, deren politische Elite sich an den säkularen Ideologien des arabischen Nationalismus oder des Sozialismus orientiert (Tunesien, Syrien usw.). Was sich seit den 70er Jahren beobachten läßt, ist eine Wiederbelebung des Islam als politische Ideologie, eine Repolitisierung. (158)

Schon einmal in der Geschichte war es zu einer solchen Politisierung gekommen: im 19. Jahrhundert nämlich, als die kolonialistische Eroberung der islamischen Regionen durch die Europäer begonnen hatte. (Eingeleitet durch den Ägypten-Feldzug Napoleons im Jahre 1798). Es bildete sich der **islamische Modernismus** heraus, der durch eine Stärkung der islamischen Kultur hoffte, der europäischen Bedrohung besser standhalten zu können. Seine Träger, hauptsächlich Intellektuelle, waren dabei für die „Errungenschaften" des Westens durchaus aufgeschlossen. Wissenschaft und Technik, so ihre Überzeugung, könnten sehr wohl Bestandteile einer reformierten islamischen Kultur sein: Durch ihre Aneignung — nicht blinde Nachahmung (taqlid) - würde der Islam sogar an Überlebenskraft gewinnen.

Doch im gegenwärtigen politisierten Islam dominieren reformfeindliche Strömungen, die in der Tradition der **Wahhabiten-Bewegung** stehen. Diese Bewegung entstand in der Mitte des 18. Jahrhunderts und war eine arabische Reaktion auf die Fremdherrschaft der Osmanen. Ihr Gründer, Ibn Abd al-Wahhab (1703-1791), unterstellte den Osmanen eine Abweichung vom **Urislam** (siehe Glossar) und sah es als seine Mission an, die Moslems auf den richtigen Pfad zurückzuführen. (35)

Was ist Islam?

Schon diese Gegenüberstellung von Modernismus und Wahhabismus zeigt an, daß es den **einen** Islam nicht gibt. Quer zu der Grenze zwischen reformfreundlichem und reaktionär-rückwärtsgewandtem Islam verläuft die Trennlinie zwischen Sunnismus und Schiismus, die lange Zeit identisch war mit der Trennlinie zwischen arabischer und persischer Kultur. (Das Schisma hatte allerdings zunächst nichts mit dem persisch-arabischen Gegensatz zu tun, siehe Glossar). Und abgesehen von vielen weiteren kulturspezifischen Ausprägungen des Islam (Indo-Islam, afrikanischer Islam usw.) existieren erhebliche Unterschiede zwischen dem Rechtsislam, der Quelle der Vorschriften für den Moslem, und dem im Alltag praktizierten Volksislam.

Orientalisten beschränken sich, wie Tibi beklagt, auf das Studium der von den Koraninterpreten verfaßten Schriften und verlieren den gesellschaftlich relevanten, gelebten Islam aus dem Auge. Orientalistische Veröffentlichungen sind Tibi zufolge mitverantwortlich an der weiten Verbreitung von Fehlvorstellungen über den Islam.

Bei aller Differenzierung in konkret-gesellschaftliche Spielarten des Islam darf allerdings das Gemeinsame nicht aus dem Blick geraten: der für alle Moslems verbindliche islamische Kanon. Die primäre Quelle des Islam ist der Koran, die durch Mohammed verkündete Offenbarung Gottes. Und die Überlieferung (Hadith) der Äußerungen und Handlungen Mohammeds (seine Gewohnheiten = Sunna) wird von allem Moslems als die zweite Quelle anerkannt. Auf diesen beiden Quellen fußt die sharia, das islamische Rechtssystem: (53)



B. Tibi hat dem islamischen Recht, dem islamischen Erziehungssystem und der Koransprache, dem Arabischen, ein ganzes Kapitel gewidmet, an dessen Ende ein Plädoyer für Reformen in diesen drei Teilsystemen des „Kultursystems" Islam steht. Wie die Modernisten des 19. Jahrhunderts ist nämlich Tibi der Überzeugung, daß der Islam sich den sozialen und ökonomischen Gegebenheiten der Gegenwart anpassen muß, sofern er langfristig überleben will. Als ganz besonders entwicklungsresistent hat sich das islamische Rechtssystem erwiesen. Es gilt als Ausdruck des göttlichen Willens und damit als unveränderbar. Nicht den Menschen soll es dienen bei der Einrichtung ihrer Lebensverhältnisse, sondern Gott bei dessen Kontrolle der Welt. Den Menschen kommt lediglich die Aufgabe zu, diesen göttlichen Willen zu interpretieren. (85)

Schon zur Zeit der Blüte der arabo-islamischen Kultur, zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert, ließ sich die gesellschaftliche Realität nicht mehr ins Korsett einer streng ausgelegten sharia pressen. Es kam zu einem regelrechten boom an sog. Hiyal-Literatur (Plural von Hila = Rechtskniff), in der gezeigt wurde, wie das dem Anspruch nach uneingeschränkt geltende Rechtsdogma legal umgangen werden konnte. Selbst die Umgehung des von der sharia geforderten Zinsverbotes war auf diesem Wege möglich. (86)

Tibi hält eine neuerliche Entfachung eines Hiyal-booms für die Anpassung des islamischen Rechts an die gesellschaftliche Realität des 20. Jahrhunderts nicht für ausreichend. Sein Vorschlag zur Reform des islamischen Rechtssystems zielt in Richtung einer Säkularisierung des islamischen Kultursystems überhaupt, wobei er unter Säkularisierung verstanden wissen will: Die Abkopplung der Religion vom politischen Leben, nicht die völlige Profanisierung der Kultur. (245/246) Die Religion wäre fortan auf die Funktion der subjektiven Sinnstiftung reduziert, und das Rechtsverständnis wäre frei, sich — im Bewußtsein des Wandels — den bestehenden Verhältnissen anzupassen. (93) Einem solchermaßen flexibilisierten Rechtsverständnis würde Tibi zufolge seine kulturelle Eigenart nicht abhanden kommen. Vernichtet würde diese lediglich durch eine unbesehende Übernahme westlicher Rechtsdogmen. Und eine solche Übernahme lehnt der Autor strikt ab.

Die neuerliche Repolitisierung des Islam und ihre Hintergründe

Doch Reformvorschläge, wie Tibi sie macht, haben derzeit kaum Aussicht, bei der Gemeinschaft der Moslems Gehör zu finden. Auf dem Vormarsch sind seit den 70er Jahren jene Kräfte, die den Islam zu einer antiwestlichen, rückwärtsgewandten Ideologie machen. Ihre Leitvorstellung ist die Herstellung einer alle strenggläubigen Moslems vereinenden Gemeinschaft, die Züge der sogenannten islamischen Urgemeinschaft von Medina (siehe Glossar) verkörpern soll. Wie alle romantischen Ideologien arbeitet auch diese mit Projektionen: Das Leben in der Urgemeinschaft soll im Sinne des **Nizam** (= islamisches System) organisiert gewesen sein. (168) Die Vorstellung aber, eine Gemeinschaft solle nach einem System geordnet sein, ist eine Vorstellung des 20. Jahrhunderts. Und weder im Koran noch in anderen theologischen Schriften finden sich Ideen, die dem Nizam-Konzept auch nur annähernd entsprechen.

Diese Beobachtung unterstreicht noch einmal, wie absurd es ist, die zunehmende Verbreitung des Fundamentalismus als eine „Reislamisierung" zu deuten: Der Fundamentalismus — Tibi nennt ihn bewußt Neo-Fundalismus — ist eine Antwort auf ganz aktuelle, in den jüngsten ökonomischen Krisen der islamischen Gesellschaften aufgekommene Bedürfnisse. Er ist eine gegenwartsgebundene politische Ideologie und nicht bloße Wiederbelebung von etwas Gewesenem.

Diese Feststellung soll jedoch nicht davon ablenken, daß viele Vorstellungen der Neofundamentalisten auch fester Bestandteil des traditionellen islamischen Weltverständnisses waren. Der Neofundamentalismus belebt nämlich ganz gezielt jene Elemente des traditionellen islamischen Denkens, die ihm „ins Konzept" passen: So vor allem die alte Überzeugung, daß die islamische Gemeinschaft die beste und damit die allen anderen überlegene Gemeinschaft ist. Diese Überzeugung geht auf das Verständnis der Koran-Offenbarung als letzte göttliche Offenbarung zurück: Der Gott, den zuvor schon die Juden und Christen verehrten, hat zur Krönung seines Schaffens die moslemische Gemeinschaft ins Leben gerufen. (51) Unterhalb der Stufe von Judentum und Christentum, deren Anhänger immerhin noch toleriert werden, existieren die Polytheisten, die der Islam — anders als im Christentum üblich — nicht missionieren will, sondern bekämpft. Doch das Überlegenheitsgefühl der Moslems hat nicht nur religiöse, sondern auch historische Wurzeln. Es wurde durch die schnelle Verbreitung des Islam durch die Eroberungszüge der Araber seit dem 7. Jahrhundert untermauert. (159) Heute tritt dieses Überlegenheitsgefühl als eine kompromißlose Abwehrhaltung gegenüber dem Westen in Erscheinung.

Die Ursachen der neuerlichen Repolitisierung des Islam sind Tibi zufolge ökonomischer Natur. Die meisten islamischen Länder stehen heute vor dem Trümmerhaufen einer in den 60er Jahren eingeleiteten, im Zuge des Erdölbooms beschleunigten Modernisierung. Diese Modernisierung ging von Anbeginn an an den Bedürfnissen der Bevölkerung vorbei. Traditionelle Wirtschafts- und Gemeinschaftsformen wurden aufgebrochen, ohne daß für die freigesetzten Menschen neue Existenzmöglichkeiten geschaffen wurden. Abgesehen von dem materiellen Elend, das sie produzierte, führte diese Modernisierung viele Menschen in eine Identitätskrise: Der Wandel wurde ihnen von außen aufgezwungen und verlief zum Teil so überstürzt, daß die betroffenen Menschen gar keine Gelegenheit hatten, ihre Muster der Realitätswahrnehmung den realen Prozessen anzupassen. (166) In dieser Situation ziehen sie sich auf die ihnen durch ihre Erziehung übermittelten Werte und Wahrnehmungsmuster zurück. Dies ist die Stunde der fundamentalistischen Organisationen: Sie erheben die Wiederherstellung des durch das Fremde verdrängten Autochtonen zum politischen Aktionsprogramm und gewinnen so die verunsicherte Bevölkerung.

Soviel zu **einem** Erklärungsschema, das Tibi dem Leser anbietet. Der Islam soll hier, in Anlehnung an Luhmann, zur „Bestimmung des Unbestimmbaren" dienen. (167) Ein **weiterer** Erklärungsstrang, von Tibi mit dem anderen verquickt, kann mit „Islam als Mittel der Enttäuschungsbewältigung" betitelt werden.

Diese beiden Erklärungsmuster lassen sich aus einem Wust von zum Teil dürftig hergeleiteten Gedanken heraussondern, die sich unter der Kapitalüberschrift „Eine religionssoziologische Deutung der Politisierung des islamo-kulturellen Systems" finden. Insbesondere die Stelle, an der Ti-

bi Luhmann aufgreift, trägt eher zur Verdunkelung als zur Klärung bei. Klarheit hätte man aber gerade hier erwarten dürfen, wo es doch um das Kernthema des Buches geht.

Doch wie der Islam zur Bewältigung von Enttäuschungen herangezogen wird, veranschaulicht Tibi immerhin in einem Exkurs zu Ägypten.

Ägypten

Wie für andere nordafrikanische Länder (Tunesien etwa), so gilt auch für Ägypten, daß sich die radikalen Islamisten kaum aus Kreisen pauperisierter Bauern rekrutieren. Viel anfälliger für die fundamentalistische Ideologie sind Angehörige der oberflächlich modernen Mittelschicht. Sie stammen meist vom Land, sind noch im traditionellen Sinne erzogen und mit in der Regel übersteigerten Erwartungen in die Stadt gezogen, um zu studieren. Die mit dem Studium verknüpften Hoffnungen auf den sozialen Aufstieg werden bis auf wenige Ausnahmen enttäuscht — so rar sind auch in Ägypten die gutbezahlten Akademikerstellen. Die Mehrzahl der Hochschulabsolventen erhält eine (immerhin staatlich garantierte) unterbezahlte Stelle, die nichts mit der erworbenen Qualifikation zu tun hat. Schnell tritt Enttäuschung ein, die sich oftmals zum Haß gegen die westliche Welt auswächst, die das angestrebte moderne Leben im Wohlstand vorexerziert. Der Islam, dem sich diese Leute durch ihre Erziehung noch verbunden fühlen, wird von ihnen nach dem beschriebenen Muster zu einer anti-westlichen, anti-modernistischen Ideologie erhoben.

Wäre es nicht ebenso naheliegend für diese orientierungslosen und vom Wohlstand ausgeschlossenen Leute aus der unteren Mittelschicht, sich als Sozialisten zu organisieren? Tibi zufolge besteht dieser Ausweg nicht. Der Sozialismus wird nämlich in dieser Schicht wie auch in der Unterschicht zum einen als Eliteideologie, zum anderen als westliches Importgut begriffen.

Iran

Nach dem Exkurs zu Ägypten möchte man wissen, warum denn im Iran gerade die pauperisierten Massen so stark auf den islamischen Fundamentalismus angesprochen haben. Der Iran-Exkurs, weit unter dem Niveau der Ägypten-Studie, bleibt eine befriedigende Antwort schuldig.

Auf folgende Aussagen läßt sich der Erklärungsversuch reduzieren: Der Schah führte in Iran eine nur halbherzige Modernisierung durch. Er forcierte die Industrialisierung und setzte eine Grüne Revolution in Gang, deren Folgen die Entwurzelung der Bauern und eine steigende Landflucht waren. Aber auch die städtischen Lebensformen wurden durch die Industrialisierung umgewälzt. Die Auflösung des traditionellen Sozialgefüges im Iran war nicht von einer politischen Modernisierung begleitet: Der Schah herrschte, ganz in der Tradition der orientalischen Despotie, als Autokrat.

An diesem Punkt nun zieht B. Tibi die zu den Modernisierungstheorien zählende Theorie Samuel Huntingtons hinzu, die besagt, „daß parallel zur Auflösung traditioneller Sozialstrukturen im Rahmen des sozialen Wandels der Aufbau neuer Institutionen erforderlich ist, die die neuen, durch die stattgefundenen Transformationsprozesse freigesetzten sozialen Kräfte politisch absorbieren... Findet sozialer Wandel ohne „institution building“ statt, kommt es zu politischem Verfall. (194) Für die mit dem Modernisierungsexperiment des Schah unzufriedenen sozialen Kräfte blieben somit, da es keine politischen Institutionen gab, „religiöse Institutionen, also die Moschee, und der Untergrund als politische Tätigkeitsbereiche übrig“. Im Untergrund agitierte, neben anderen linken Bewegungen, „vor allem die kommunistische Tudeh-Partei“. Diese aber „hätte bei der muslimischen Bevölkerung nie soviel Resonanz wie die Ulema finden können.“ (198)

Mit dieser Feststellung beendet Tibi seinen Erklärungsversuch. Die interessanteste aller Fragen, nämlich warum denn die Tudeh-Partei niemals diese Resonanz hätte finden können, bleibt völlig offen.

Saudi-Arabien

Im Exkurs zu Saudi-Arabien und Marokko geht es fast ausschließlich um das Verhältnis des (sunnitischen) Islam zur königlichen Herrschaft in beiden Ländern, und auf einer allgemeineren Ebene um die legitimationswirksame Funktion des Islam.

Das Thema ist alles andere als uninteressant. Aber man hätte doch gerade von einem Buch, das den Titel „kulturelle Bewältigung des sozialen Wandels“ trägt, gerne gewußt, wie denn in einem Land wie Saudi-Arabien, das dank seines Ölreicht-



Abu Dhabi

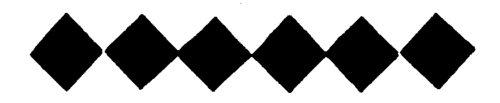
In einem einzigen Jahrzehnt aus den Beduinen-Zelten in das Atomzeitalter

In einem Büro in Sa'ana



ums direkt vom Mittelalter ins 20. Jahrhundert katapultiert wurde, die kulturelle Bewältigung aussieht. Man erfährt lediglich, daß in Saudi-Arabien heute eine neue Mittelklasse existiert, und daß bisher keine Reformen des politischen Systems stattfanden, die diesem Wandel entsprochen hätten. (223) Der saudische Staat hat derzeit noch die Möglichkeit, so heißt es weiter, „politische Destabilisierungselemente" mit Hilfe seines Petrodollar-Reichtums zu neutralisieren.

Das ist umsomehr enttäuschend, als doch auf S. 165 des Buches kurz die Besetzung der Mekka-Moschee durch islamische Revivalisten im Jahr 1979 erwähnt wird — als Beispiel für das eher ungewöhnliche Phänomen einer sich auf den Islam berufenden Opposition in einem Staat, der selbst islamisch legitimiert ist. Üblicherweise bedient sich die Opposition dort des Islam als politischer Ideologie, wo der Staat zu seiner Legitimation auf säkulare Ideologien zurückgreift (Schah-Iran, Tunesien, Syrien).



Doch Tibi bietet auf einer anderen Ebene mehr, als bisher deutlich werden konnte. Tibi führt gleich zu Beginn eine anregende Auseinandersetzung mit den für das Thema relevanten Ansätzen in der Soziologie, die der Autor, soweit für das Verständnis seiner Gedanken nötig, wiederholt aufgreift. Nachdem er sich selbst zu der Religionssoziologie von Clifford Geertz bekannt hat, nimmt er jene Ansätze unter die Lupe, die Aussagen zum Verhältnis von kultureller und sozi-ökonomischer Entwicklung machen. Sowohl die Ansätze, denen zufolge eine Veränderung im Kultur- und Normsystem einer Gesellschaft unmittelbar sozio-ökonomische Veränderungen nach sich zieht (Daniel Lerner), als auch die anderen, die den kulturellen Entwicklungsstand als bloßen Reflex der sozio-ökonomischen Entwicklung betrachten (Vulgärmarxismus), sind seiner Meinung nach im Unrecht. Es existsiert überhaupt kein Verhältnis strenger Determination, denn sowohl Kultur als auch Sozialstruktur und Ökonomie sind eigenständige Teilsysteme einer Gesellschaft — als Teilsysteme freilich nicht voneinander unabhängig. Sie können sich wechselseitig dynamisieren, was allerdings nicht ausschließt, daß es auch einmal zu einer Verzögerung der kulturellen Entwicklung kommt (cultural lag). Ein solches Hinterherhinken der Kultur wird aber auf lange Sicht wiederum die soziale Entwicklung behindern. Vor diesem Hintergrund wird erst deutlich, warum die Entwicklung des kulturellen Systems Islam hinter der ökonomischen Entwicklung zurückbleiben kann — und warum B. Tibi Reformen im „kulturellen System" Islam fordert.

In einer Abhandlung zu einem Dritte-Welt Thema darf natürlich eine Auseinandersetzung mit den Modernisierungstheorien nicht fehlen. Im Unterschied zu Tibis Diskussion um gesellschaftliche Entwicklung trägt seine Diskussion der Modernisierungstheorie allerdings eher zur Verwirrung bei als daß sie etwas klärt. „Die" Modernisierungstheorie nämlich, von der er seine Theorie laufend abgrenzt, bleibt unbenannt — und eine Theorie, auf die er sich selbst beruft, wird gemeinhin den Modernisierungstheorien zugeschlagen (die Theorie Samuel Huntingtons, siehe Iran-Exkurs).

Mit „der" Modernisierungstheorie meint er offenkundig die ganz platte Modernisierungstheorie, die jeweils nur einen gesellschaftlichen Zustand der „Traditionalität" und der „Modernität" kennt, und die den dem amerikanischen Leitbild abgeguckten Zustand der Modernität sämtlichen Gesellschaften in der Welt als Entwicklungsziel vorschreiben will.

Heute aber dominieren die von der Systemtheorie inspirierten Modernisierungstheorien. Anders als die platte Theorie, die an den Inhalten der modernen europäischen Kultur klebt und jede Gesellschaft, in der europäische Werte nicht gelten, als rückständig bezeichnet, fassen sie die Zustände von Unterentwicklung und Entwicklung strukturell: Eine entwickelte Gesellschaft zeichnet sich durch eine starke funktionale Differenzierung und durch eine hohe Stelbststeuerungsfähigkeit aus. Auch diese Ansätze freilich sind dem Vorwurf des Eurozentrismus ausgesetzt: er zielt in diesem Fall auf den theoretischen Begriffsapparat.

Von B. Tibi hätte man erwarten können, daß er diese Unterschiede zwischen den diversen Lagern der Modernisierungstheorie wenigstens benennt. Immerhin läßt er sich ja, wie gesagt, in seiner Fallstudie zu Iran ausdrücklich von der Theorie Samuel Huntingtons leiten, die zu der zuletzt genannten Gruppe von Modernisierungstheorien zählt.

Doch daß B. Tibi sich nicht nur dem Anspruch nach von den platt kulturimperialistischen Modernisierungstheorien abhebt, macht sein engagiertes Nachwort deutlich: Dort plädiert er für die Herstellung eines kulturpluralistischen Weltsystems, in dem auch die islamische Kultur ihre Eigenart bewahren dürfte.

Allerdings gibt es nach Tibis Überzeugung nur einen Weg, der in Richtung eines kulturpluralistischen Weltsystems führt, nämlich ökonomische Modernisierung in den bisherigen Peripherien. Und zwar nach dem europäischen Muster: Selbstbestimmt und nicht fremdbestimmt.

Erst die Aufhebung des ökonomischen Nord-Süd-Gefälles nämlich beseitigt die Gefahr des Kulturimperialismus.

Mit der Vorstellung allerdings, der selbstbestimmte Modernisierungsprozess in den islamischen Gesellschaften ließe sich durch die Übernahme von Wissenschaft und Technologie aus dem entwikkelten Westen herbeiführen — statt durch vorab eingeleitete sozialstrukturelle Veränderungen — mit dieser Vorstellung fällt Tibi unter das Niveau zurück, auf dem sich seine Gedanken zeitweise bewegen. (244/245)

isar


Kinder, denen in einem religiösen Pensionat der Koran unterrichtet wird.

Islamische Revolution in einem Nato-Staat?

Im Januar 1987 häuften sich auch in der europäischen Presse Artikel, in denen die Frage aufgeworfen wurde, ob wohl der NATO-Partner Türkei, assoziiertes Mitglied der EG und bekannt als Brücke zwischen den westlichen Industriestaaten und dem Orient, zu einem zweiten Iran werden würde. Anlaß für diese plötzliche Artikelschwemme waren die Massenproteste, die auf das erneute Kopftuchverbot an Universtitäten folgten und als Ausbruch der islamischen Reaktion — irtica[1] — interpretiert wurden. Sowohl das Verbot als auch die Proteste dagegen lösten in der Türkei heftige Diskussionen über den kemalistischen Lazismus und die Reaktion (irtica) aus.

Tatsächlich ist seit dem Militärputsch vom 12.9.80 eine steigende Islamisierung des öffentlichen und politischen Lebens zu beobachten, obwohl sich die türkische Armee als Hüterin des kemalistischen Laizismus versteht. Welche Gründe hat die Islamisierung, wer betreibt sie und wie äußert sie sich?

Islamisierung durch den Staat

Die widersprüchliche Haltung der Militärs wird von Werle in seinem Buch „Renaissance des Islam — Das Beispiel Türkei" als „Doppelstrategie gegenüber dem islamischen Fundamentalismus" bezeichnet, die a) in der Ausschaltung auf der politisch-organisatorischen Ebene und b) in einer inhaltlichen Annäherung besteht. Als Beispiel für a) nennt er das allgemeine Parteienverbot und die Prozesse gegen Führer der fundamentalistischen Partei MSP[2] und der faschistischen MHP[3]. Der Führer der MSP Erbakan wurde zwar im Februar 83 zu 4 Jahren Gefängnis verurteilt, 2 Jahre später jedoch von einem Militärgericht wieder freigesprochen.[4] Festnahmen, Prozesse und Inhaftierungen von Predigern, Mitgliedern von Derwischorden und islamistischen Organisationen nach § 163 des Türkischen Strafgesetzbuches, der den Verstoß gegen den Laizismus beeinhaltet, finden bis heute weiterhin statt. Wenn auch das Kopftuchverbot nicht die Führungspitze islamischer Bewegungen, sondern höchstens ihre Basis sowie unorganisierte und evtl. auch gar nicht politisch orientierte Musliminnen trifft, so gehört es doch zu einem Katalog von repressiven Maßnahmen, mit denen die Militärs und die von ihnen geschaffenen Organe (hier der Hochschulrat YÖK) islamisierende Tendenzen unterdrücken wollen.

Als Beispiel für eine inhaltliche Annäherung nennt Werle, daß die Militärs 1981 „erstmals seit Gründung der Republik die islamische Unterweisung an den Schulen als Pflichtfach auf allen Klassenstufen" einführten. Über ein inhaltliches Entgegenkommen hinaus ist es aber auch zu direkter Zusammenarbeit von Militärs und islamistischen Organisationen gekommen. Im März 87 entdeckte die Zeitung Comhuriyet, daß die Militärregierung 81 mit der fundamentalistischen „Liga der islamischen Welt" (Rabita ül-Alem ül-Islam) mit Sitz in Mekka vereinbarte, daß Rabita ab 82 die Gehälter von türkischen Religionslehrern im Ausland bezahlen würde.[5]

Seit durch die Wahlen 83 die ANAP (Mutterlandspartei) unter Turgut Özal an die Macht gekommen ist, wird diese Politik der Zugeständnisse gegenüber Islamisten und der Islamisierung des öffentlichen Lebens noch verstärkt betrieben. In-

nerhalb der ANAP gibt es verschiedene Strömungen, die jedoch der Religion einen hohen Stellenwert zuordnen.

Um eine Eindruck davon zu vermitteln, wie und in welchem Grade die ANAP zu einer Islamisierung der staatlichen Institutionen und der Gesellschaft beiträgt, hier einige Zahlen und Fakten: 1984-85 wurden 5.000 neue Korankurse eingerichtet, im Haushaltsplan für 87 sind 8 Mrd. TL (ca. 20 Mio. DM) für die Einrichtung neuer Korankurse vorgesehen, davon sollen 90 % im Osten stattfinden. Staatsminister Oksay bezeichnete es als ein Ziel, an jeder Universität eine Moschee einzurichten.[6] Die Zahl der Imam-Hatip-Schulen (für Prediger und Vorbeter) stieg unter den Militärs von 240 auf 340 und unter der ANAP bis Anfang 87 auf 401. Ihre Schülerzahl liegt viel höher als die der anderen Berufsschulen zusammen.[7] Aber auch an den nicht-religiösen Schulen nehmen religiöse Lehrinhalte zu. Die religiöse Beeinflussung der Schüler wird dadurch verstärkt, daß von 263 Mio. TL für die Schulbibliotheken bewilligten Geldern ca. 100 Mio. für religiöse Publikationen ausgegeben wurden. Insgesamt zeigt sich, daß die ANAP mit der religiösen Ideologisierung u.a. bei Kindern und Jugendlichen ansetzt und so versucht, eine Generation von streng disziplinierten Muslimen heranzuziehen.

Die genannten Entwicklungen stehen im Widerspruch zum Prinzip des Laizismus, der eines der sechs Prinzipien[9] des Kemalismus bildet und seit 1937 in der türkischen Verfassung verankert ist. Obwohl der Kemalismus nach wie vor die offizielle Staatsideologie bildet, wird die Kulturpolitik seit dem Militärputsch zunehmend von der sogenannten Türk-Islam-Synthese geleitet.

Diese Ideologie wurde von einem Zusammenschluß rechter Intellektueller namens Aydinlar Ocăgi (AO, „Intellektuellenherd“) geschaffen. Sie sollte der Bekämpfung von sozialistischen und kommunistischen Bewegungen, die ab Mitte der 60er Jahre an Einfluß gewannen, dienen und auf der ideologischen Ebene eine Einigung der Nationalisten bewirken.[10] Erste praktische politische Erfolge bestanden in dem Zustandekommen von Regierungen der Nationalen Front (1975-77 AP[11], MSP, MHP und CGP[12]) die die Sozialdemokraten ablösten. Die genannten Parteien, v.a. aber die MHP bzw. ihre Nachfolgerin die MCP (Nationalistische Arbeitspartei), stehen dem A.O. nahe, genauso wie die ANAP, für die Özal beim A.O. Mitglieder warb. Im Mittelpunkt dieser Ideologie steht die Vorstellung von einer im Kern unveränderlichen „nationalen Kultur“, die aus alttürkischen Werten[13] und dem Islam besteht und deren Funktion die Integration der Gesellschaft ist, die der Kemalismus nicht mehr erfüllen kann. Durch den Imperialismus, seine Waffe den Humanismus und die Verstädterung sei die nationale Kultur geschwächt worden und müsse nun vom Staat wiederhergestellt werden. Nur eine Regierung, die die nationale Kultur zur Basis ihrer Politik mache, könne den nationalen Willen vertreten. Das Kriterium für Legitimation von Macht ist demnach nicht die Volksentscheidung. Pluralismus, Freiheiten und soziale Rechte werden abgelehnt, weil sie das nationale Gleichgewicht gefährden. Gefordert wird eine „autoritäre Demokratie“.[14]

Es wird deutlich, daß eine autoritäre und totalitäre Ideologie wie die Türk-Islam-Synthese besonders in Krisensituationen, wie sie seit Ende der 70er Jahre in der Türkei herrschen, zur Legitimation der Machterhaltung geeignet ist. Durch Hinzufügen des Islam zum kemalistischen Nationalismus bietet sie folgende Vorteile:

— Dem Anspruch nach herrscht in einem am Islam ausgerichteten System automatisch auch soziale Gerechtigkeit. Zwar gebe es Arme und Reiche, aber Ausbeutung werde verhindert, und Wohlhabende seien verpflichtet, für die Armen zu sorgen. Innerhalb der Türk-Islam Synthese wird dieses soziale Element des Islam dazu benutzt, die Existenz von Klassenunterschieden in der Türkei zu leugnen und eine ideologische Legitimation dafür zu liefern, soziale Bewegungen zu verbieten.

— Der Islam betont die Gemeinschaft aller Muslime (ümmet) und lehnt den Nationalismus ab, weil er die Einheit spaltet. Nach jahrzehntelangen vergeblichen Bemühungen, die Kurden als „Bergtürken“ zu assimilieren und ihre nationale Identität zu leugnen und zu zerstören, wird nun versucht, sie über die Wiederbelebung des ümmet-Gedankens durch die Türk-Islam-Synthese in den türkischen Staat zu integrieren. So verteilte z.B. 1986 die Armee in kurdischen Dörfern Flugblätter und Plakate, in denen die Bevölkerung aufgefordert wurde, im Namen des Islam gegen die „Separatisten“ zu kämpfen und die Sicherheitskräfte zu unterstützen. Es bleibt jedoch abzuwarten, ob der Widerspruch in der Synthese zwischen türkischem Nationalismus und islamischem ümmet-Verständnis gelöst werden kann.

— Nach der Türk-Islam Synthese kann nur ein Regime, das seine Politik auf die „nationale Kultur“ stützt, die aus dem Islam und alttürkischen Werten besteht, den nationalen Willen vertreten. Dieses elitär-autoritäre Element, das nur einer kleinen Gruppe die Entscheidungsmacht zuspricht und eine pluralistische Demokratie als schädlich betrachtet, weil sie die „nationale Kultur“ schwäche, steht eigentlich im Widerspruch zum islamischen Prinzip der Beratung (meşveret), trat aber in Phasen erstarrter Theokratie in Erscheinung, in denen der Klerus an Macht gewann. Es findet sich auch in dem kemalistischen Verständnis, daß eine bürokratische Elite den Fortschritt verwirklichen soll. Durch dieses Element soll die Position des Staates gegenüber dem Volk gestärkt werden.

— Nach der Türk-Islam Synthese soll vom Westen nur die Technik, nicht aber wie beim Kemalismus auch die Kultur übernommen werden. Diese Vorstellung aus dem 19. Jhdt. soll in einer Situation der realen Abhängigkeit das nationale Selbstbewußtsein stärken, indem auf das Verständnis angespielt wird, daß der Islam allen anderen Religionen und Kulturen überlegen ist.

— Dem Anspruch nach regelt der Islam den Alltag des Gläubigen bis ins Privatleben (Essen, Kleidung, Sexualleben etc.). Mit der Türk-Islam Synthese soll über die zunehmende Betonung von islamischen Regeln v.a. in den Bildungseinrichtungen eine totalitäre Disziplinierung erfolgen. Hauptfunktion dieser Ideologie sind also Integration, Disziplinierung und Unterdrückung von Widerständen und pluralistischen Bewegungen. Über den „Nationalen Kulturplan“ von 1983 wurde sie zum Leitfaden für die türkische Kulturpolitik, Auswirkungen werden zunehmend sichtbar. Ob diese Politik jedoch langfristig erfolgreich sein wird, bleibt abzuwarten. Vermutlich werden die unlösbaren



Ministerpräsident Turgut Özal verstärkt die Islamisierung des öffentlichen Lebens.

Widersprüche zwischen Türk-Islam Synthese und Kemalismus, der weiterhin die offizielle Staatsideologie bildet, früher oder später aufbrechen.

Islamisierung in der Bevölkerung

Auch in der Bevölkerung der Türkei ist in den letzten Jahren eine zunehmende Bedeutung des Islam mit seinen religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Funktionen zu beobachten. Diese Tendenz äußert sich z.B. in steigenden Schülerzahlen bei legalen und illegalen Korankursen und Imam-Hatip-Schulen, sowie der Zunahme von religiösen Publikationen.

Auch für dieses Phänomen liegen die Ursachen zum Teil in der krisengeprägten Situation der Türkei. Arbeitslosigkeit und Inflation gerade bei den Grundnahrungsmitteln, gesunkenes Einkommen auch in der Landwirtschaft führt zur Verarmung der Massen. Monopolisierung von Produktion und Handel verstärkt durch die Exportorientierung der Wirtschaftspolitik in den 80er Jahren brachte die Klein- und Mittelbetriebe in enorme Schwierigkeiten. Auch die Landflucht brachte für viele nicht den erhofften ökonomischen Aufstieg, sondern Verelendung in den Geçekondus der Großstädte.

Die Kapitalisierung des Landes und die Binnenemigration führten zu einer Zersetzung der alten Sozialstrukturen wie dem Hilfsnetz von Großfamilien und kleinen Gemeinden und dem Klientelverhältnis als Überbleibsel feudaler Beziehungen, ohne daß an deren Stellen umfassende neue Formen der sozialen Absicherung getreten wären. Das Gleiche gilt auch für den Bereich der Alltagsideologien: mittlerweile wird offiziell zugegeben, daß der Kemalismus nicht die integrierenden und identitätsstiftenden Funktionen des Islam übernehmen kann. Aufgrund dieser ökonomischen, sozialen und kulturellen Krise hat in den Augen von Teilen der Bevölkerung das kemalistisch-kapitalistische Modernisierungskonzept versagt.

In dieser Krisensituation ist die Linke nur sehr eingeschränkt dazu in der Lage, ihre Lösungsvorschläge öffentlich zu machen. Einerseits bemühte sie sich zuwenig um Kontakte zur Bevölkerung. Andererseits wurde sie nah dem Putsch zum Hauptschuldigen für die Eskalation von Gewalt und Terror erklärt und ein großer Teil von ihr inhaftiert oder zur Flucht ins Exil gezwungen. Das Verbot von politischen Organisationen und die Pressezensur, die erst allmählich aufgebrochen werden, machen es fast unmöglich, sozialistische Lösungsvorschläge für die Krise zu verbreiten. So ist es verständlich, daß wachsende Teile der Bevölkerung auf den Islam zurückgreifen, der umfassende Lösungen auch im sozialen und ökonomischen Bereich zu versprechen scheint. Dies gilt besonders für die Jugendlichen, die im Alter des steigenden Interesses für gesellschaftliche Fragen aufgrund der politischen Repressionen und Restriktionen nicht die Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit konkurrierenden politischen Ideologien haben. Sie sind die Gruppe, die am stärksten für eine Repolitisierung des Islam empfänglich ist. Eine Umfrage im September 86 ergab erstaunlicherweise, daß die Befürwortung eines Scharia-Systems mit dem Alter abnimmt und 45 % der Befürworter unter 35 Jahren alt sind. die Untersuchung zeigt aber auch an, daß insgesamt nur 7 % der erwachsenen Bevölkerung für die Wiedereinführung eines Scharia-Systems sind, während 79,4 % ein solches System ablehnen.[15]

Es ist also nur eine kleine Minderheit, die für die Repolitisierung des Islam in der Türkei arbeitet. Dabei werden unterschiedliche Methoden angewandt: während z.B. die Süleymancis (siehe Kasten) über Schülerpensionate und Korankurse versuchen, größere Mengen von Kindern zu indoktrinieren, setzen die Nurcus (siehe Kasten) auf die Ausbildung einer Elite und die Unterwanderung des Militärs und anderer Schlüsselpositionen.[16] Während des letzten Ramadan kam es jedoch auch erstmalig zu gewalttätigen Angriffen auf Nicht-Fastende. Dabei wurde ein Student durch eine Gruppe namens „Wächter des Islam", die dem faschistischen Lager zugerechnet wird, ermordet.[17]

Diese erschreckenden Ereignisse sollten aber nicht dazu verleiten, von einer drohenden „islamischen Revolution" zu sprechen. Die zunehmende Hinwendung der Bevölkerung zum Islam und die Einführung der Türk-Islam-These als staatliche Ideologie lassen eine Islamisierung des öffentlichen Lebens feststellen, radikale politische Reislamisierung wird jedoch zur Zeit nur von einer kleinen Gruppe vertreten. Verschiedene Faktoren wie das Fehlen eines hierarchisch strukturierten Klerus im sunnitischen Islam, die Zersplitterung der Muslime in Orden, Parteien und politischen Bewegungen und der Tatsache, daß 30 % der Muslime in der Türkei Aleviten sind und als im Osmanischen Reich ständig verfolgte Minderheiten kein Interesse an einem islamischen Staat haben, schwächen in erheblichem Maße die organisatorische Basis für eine islamische Revolution wie im Iran. Wie sich das Ausmaß der Islamisierung in der Türkei entwickeln wird, ist jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu bestimmen.

Heidi Wedel

[redacted]

Die verschiedenen islamischen Strömungen in und aus der Türkei

Die islamischen Strömungen im Ausland sind eine Verlängerung der Strömungen in der Türkei. Sie können in folgende Gruppen unterschieden werden:

a) der offizielle Islam:
gemäß des kemalistischen Laizismusverständnisses reformiert und direkt vom Staat organisiert.
Institutionen: Präsidium für Religiöse Angelegenheiten u. Zweigstellen in der Türkei und der BRD.
Anders als im orthodoxen Islam wird zwischen staatlichen und religiösen Angelegenheiten unterschieden und eine nationalistische Ideologiekomponente hinzugefügt.
Um die Entwicklung von radikalen Gruppen zu behindern, wurde in den letzten Jahren die Organisation des offiziellen Islam beschleunigt.

b) Volksislam
30 % Aleviten, religiös durch die Schia und zentralasiatischen Schamanismus geprägt, seit der Entstehung im Osmanischen Reich verfolgt und in Opposition zum Staat, deshalb nicht an einem islamischen Staat interessiert.
Rest Sunniten, mehrheitlich unorganisiert.
Bestehende Organisationsform: in lokalen Zweigen der Derwischorden (Tarikat), seit 1925 eigentlich verboten.
Beispiele für Tarikats, die in der Republik entstanden: Nurcus und Süleymancis. Beide Orden streben nicht nach eigener Teilnahme an der Macht, sondern unterstützen und nehmen Einfluß auf bestehende konservative Parteien. Nurcus sind in der BRD sehr stark. Süleymancis haben hier unter dem Namen Islamische Kulturzentren 147 Moscheen.

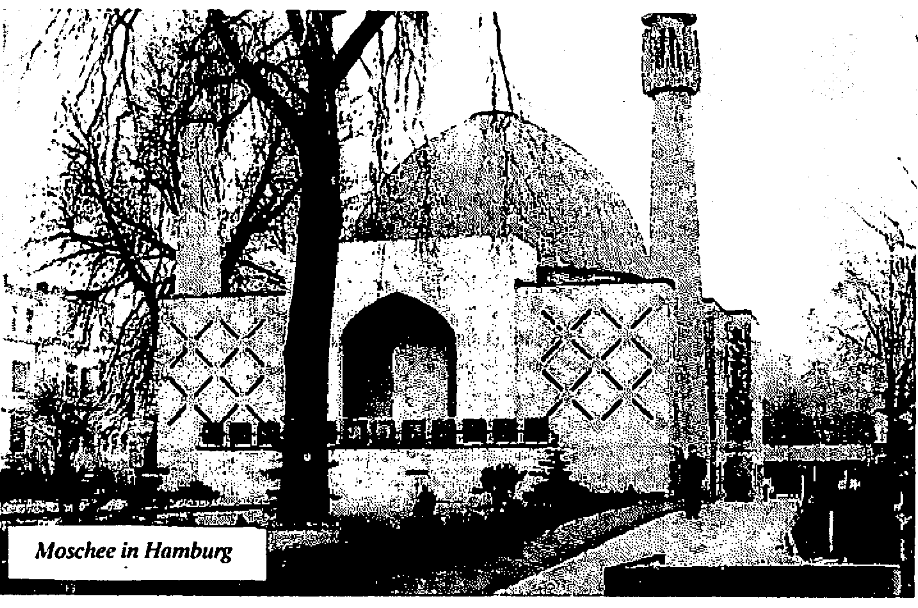
c) Islamische Parteien:
In der Türkei 1973-80 als MSP (Nationale Heilspartei unter Erbakan), 80 verboten, seit 1983 als Refah Partisi (Wohlfahrtspartei), in der BRD als Milli Görüs (Bewegung der „Nationalen Sicht"), mit 218 Vereinen. Kritisiert die Tarikats wegen Kompromissen mit dem Staat, strebt direkt die Macht an. Ziel: Religiös-moralische Erneuerung der Türkei, ökonomische Unabhängigkeit, Nationalisierung der Ökonomie.
In der Ideologie der faschistischen MHP (jetzt MCP) gewann der Islam zunehmend an Bedeutung. Ziel heute: Türk-Islam-Synthese.

d) Neue radikale Bewegungen:
Zersplittert, organisieren sich um Zeitungen herum, v.a. in Großstädten und Intellektuellenkreisen verbreitet.
Beispiele: Gruppen aus dem Nahen Osten wie Muslimbrüder, Hizbullah, Hizbultahrin und die von Iran beeinflußten Tebligciler unter Cemalettin Kaplan in Köln. Lehnen Parteienwesen als Widerspruch zum Islam ab, kritisieren Milli Görüs, weil sie innerhalb der legalen Grenzen agiert und nicht direkt einen islamischen Staat fordert.

Anmerkungen

1) Irtica wird von Kemalisten u. manchen Linken für die Opposition zum kemalistischen Verständnis von Fortschritt, das mit Verwestlichung identifiziert wird, benutzt.
2) Milli Selamet Partisi — Nationale Heilspartei
3) Milliyetçi Hareket Partisi — Nationalistische Aktionspartei
4) taz, 14.2.85
5) Türkei infodienst, tid, Nr. 27
6) Türkeidepesche (td) Nr. 2
7) tid Nr. 23
8) tid Nr. 33
9) Zu den sechs Prinzipien des Kemalismus zählen neben dem Laizismus: Nationalismus, Etatismus, Republikanismus, Reformismus und Populismus.
10) Cumhuriyet 19.4.87
11) AP — Adalet Partisi — Gerechtigkeitspartei (konservativ)
12) Cumhuriyetçi Guven Partisi — Republikanische Vertrauenspartei (rechtsliberal)
13) Der Kemalismus hingegen behauptet einen Gegensatz zwischen alttürkischen Werten und Islam. Gerade in seinem Bestreben, sich von der islamischen Kultur des osmanischen Reiches abzugrenzen, griff er auf die alttürkischen, d.h. vorislamischen Werte zurück.
14) wie 10)
15) Cumhuriyet 11.1.87
16) Nokta 28.12.86
17) tid Nr. 30, td Nr. 17-18

Türken in der BRD — Zuflucht im Islam


Moschee in Hamburg

Unter den türkischen Einwanderern in der BRD ist die islamische Religion einflußreicher, als in der Türkei. Über die Ursachen dieser Tatsache wurde bisher nicht viel nachgedacht. In der Regel wurde diese Tendenz als reaktionäre Haltung von Menschen aus unterentwickelten Ländern, die noch an mittelalterliche Glaubensvorstellungen gebunden sind, interpretiert.

Es reicht auch nicht, die Stärke des Islam unter den Einwanderern nur mit den Reislamisierungswellen im Nahen Osten, die in den 70er Jahren entstanden, zu erklären. Schon die Tatsache, daß die Islamisierung in der Türkei mit der Stärke des Islam in der BRD begründet wird, zeigt, daß die wahren Gründe anderswo zu suchen sind.

Der Islam bietet im Ausland, zusätzlich zu den allgemeinen Funktionen von Religion, vor allem Hilfestellung bei der auseinandersetzung mit Bedürfnissen und Problemen, die durch die Migration verursacht wurden. Die Einwohner aus der Türkei leben hier in Konfrontation mit einer fremden Kultur. Die dadurch entstandene schwierige psychologische und kulturelle Situation wird durch rassistische Angriffe und Repressionen durch den Staat und Teile der Gesellschaft verstärkt. Die Ausgrenzung, Diskriminierung, Verweigerung von Grundrechten und die Herabstufung zu Menschen 2. Klasse werden von den Einwanderern häufig mit der kulturellen Struktur des Aufnahmelandes erklärt.

Die Angriffe von seiten der deutschen „Christen" drängen die Einwanderer dazu, nach eigenen Besonderheiten zu suchen, die sie von den Unterdrückern unterscheiden.

Eine andere Folge des Lebens in einem fremden Kulturkreis ist die Suche der Minderheiten nach einer eigenen Identität. Der Islam bietet eine umfassende Lösung für die Einwanderer, sich auf sozialer, kultureller und psychischer Ebene zu definieren und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Im Unterschied zum Christentum verfügt der Islam über eine große Anzahl von Regeln, die ein Muster für die Organisierung des alltäglichen und sozialen Lebens bilden. Dieser Regelsatz verhindert, daß die Einwanderer in einem fremden Kulturkreis untergehen. Eine Lösung aller migrationsbedingten Krisensituationen kann der Islam jedoch nicht garantieren.

Im Gegensatz zur 1. Generation, die stärker dazu neigt, auf traditionelle Werte zurückzugreifen, befindet sich die 2. Generation auf der Suche nach einer Neuorientierung. Dieser Widerspruch wird als starker Generationskonflikt erlebt, in den auch die religiöse Sphäre verwickelt ist.

Neben der Migrationsproblematik ist die gesellschaftliche und kulturelle Krise in der Türkei ein Grund für die Stärke des Islam unter den türkischen Einwanderern in der BRD. Die Identität der Osmanen wurde u.a. durch den Islam geprägt. Mit seiner starken Verwestlichungsoffensive richtete sich der Kemalismus gegen diese kulturelle Identität und versuchte, durch Druck von oben der Gesellschaft eine laizistische westliche Identität aufzudrücken. Aber er bewirkte keine Revolution, die an die Stelle der traditionellen Werte neue gesetzt hätte. Die dadurch verursachte Kultur- und Identitätskrise kann für den Einzelnen sehr bedeutsam werden. Sie zeigt sich z.B. darin, daß wir nicht wissen, zu welcher Zivilisation wir uns zählen sollen.

Diese Unbestimmtheit der Identität und der Mangel an verwurzelten Werten führen bei der Konfrontation mit einem fremden Kulturkreis zu einer Erosion. Dabei gehen die provisorischen und nachträglich eingeführten Kemalismuswerte als erstes verloren. Die über Jahrhunderte verankerte islamische Kultur dagegen tritt in dieser Situation bei den Einwanderern wieder in den Vordergrund.

Die neue Reislamisierungswelle verstärkt die schon unter den Einwanderern vorhandene Stärke des Islam. Die Tatsache, daß die Industrialisierung nicht alle Bedürfnisse der Menschen befriedigen kann, hat zu einer Krise der nicht-religiösen Ideologien geführt. Um die Unterentwicklung der islamischen Länder aufzuheben, wurden seit dem 19. Jahrhundert verschiedene Industrialisierungs- und Verwestlichungsoffensive durchgeführt. Die Modernisierungsbestrebungen stießen auf heftigen islamischen Widerstand. Der Entwicklungsprozeß wurde als Auseinandersetzung von religiösen und nicht-religiösen Ideologien erlebt. Dabei wurde der Islam häufig als Ursache der Rückständigkeit bezeichnet. Als deutlich wurde, daß durch die Industrialisierung der Vorsprung des Westens nicht eingeholt werden konnte, drehte der Islam diese Argumentation um.

Der langandauernde Reformprozeß, der zu einer Kooperation von Christentum und Kapitalismus führte, und der Grad des Wohlstands in den westlichen Ländern bremste hier die Wiederbelebung der Religion als Folge der Krise der Industrienationen. Im Gegensatz dazu erzeugte der Wunsch der islamischen Länder, nicht mehr der Hinterhof der Industrieländer zu sein und eine eigene Identität herauszubilden, die Bedingungen für einen radikalen Aufschwung des Islam. Diese Radikalisierung bestärkte wiederum den Islam unter den Einwanderern in der BRD.

Taner Akçam

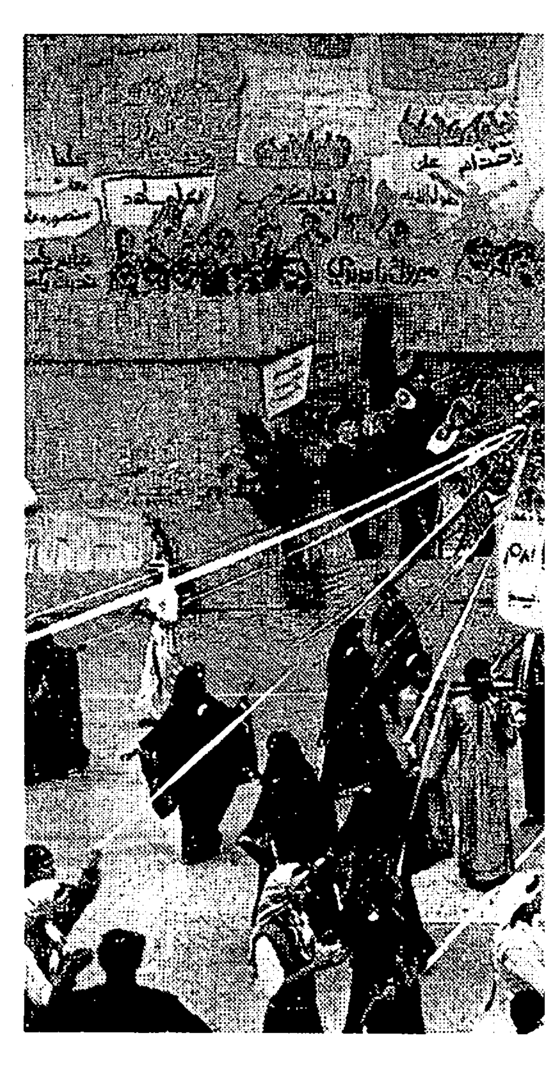
Arbeitsweise der Islamischen Gruppen in der BRD

Die Arbeitsmethode der verschiedenen Gruppierungen ähneln sich sehr: Zunächst wird ein Verein gegründet, der dann ein Moscheengebäude kauft, in dem Korankurse erteilt werden. Außerdem werden im selben Gebäude oder in der Nähe Aktivitäten aufgenommen, die alle möglichen Bedürfnisse der Einwanderer befriedigen sollen: Krämerladen, Lokal, Cafe, Friseur, Buch- und Cassettenverkauf, Übersetzungs- und Beratungsarbeiten und Sportkurse.

Man bemüht sich darum, einen Unterschied zwischen den Aktivitäten der Moschee und denen des Vereins deutlich werden zu lassen. Als Gotteshaus steht die Moschee jedem offen und darf nicht einer Gruppe oder politischen Richtung gehören. Deshalb versucht jede islamische Strömung, ihre eigene Propaganda über den formal gegründeten Verein laufen zu lassen. Das verhindert jedoch nicht, daß jede Strömung versucht, ihre eigene Moschee zu gründen.

Einen Eindruck von der Stärke der islamischen Strömungen in der BRD bekommt man, wenn man sich klarmacht, daß es hier ca. 900 Moscheen gibt und unzählige Sportvereine, Jugendclubs etc., die mit ihnen in Verbindung stehen, im Vergleich zu schätzungsweise 200 politisch linken Vereinen.

Die religiös-p



[redacted]

[redacted]

Seit mehreren Jahren versucht eine religiöse Oppositionsbewegung im Irak die Herrschaft der Baath-Partei zu stürzen und einen islamischen Staat nach dem Muster Irans zu errichten. Im Schatten des irakisch-iranischen Krieges und wegen der restriktiven Informationspolitik der irakischen Regierung hört man relativ wenig von ihr. Ihr Massenpotential bildet der schiitische Bevölkerungsteil von etwa 55 %, der schon seit der osmanischen Zeit auf der Schattenseite der Macht lebt. Seit einigen Jahren ist die religiös-politische Bewegung schwächer geworden. Welche Rolle spielt sie heute als oppositionelle Kraft im Irak? Warum ist es ihr bis heute nicht gelungen, die Erfahrung der iranischen Revolution im Irak zu wiederholen und Saddam Hussein zu stürzen?

Die Schiiten im Irak

Der Südirak ist das Kernland der Schi'a und das einzige Gebiet in der islamischen Welt, in dem über vierzehn Jahrhunderte die Kontinuität der Schi'a bewahrt wurde. Die Schi'a entstand im 7. Jahrhundert als eine politische Partei, um den Anspruch von Ali, einem Vetter des Propheten Mohammed, auf das Kalifat zu unterstützen (siehe Glossar). Sie hatte einen sozialen und egalitären Anspruch und bildete somit ein Sammelbecken für die Unterdrückten und Unzufriedenen. Aufstände und blutige Unterdrückung seitens der Herrschenden begleitete ihren Weg. Über die Jahrhunderte wurden viele Staaten im Namen der Schi'a gegründet, ihre früheren Ideale der Gerechtigkeit wurden jedoch kaum verwirklicht. Im 9. und 10. Jahrhundert hatte die Schi'a ein eigenes Dogma entwickelt. Die Hauptrichtung der Schiiten, die Imamiten, auch als Zwölfer-Schi'a bekannt, ist heute im Iran (über 90 %), Irak (etwa 55 %), Libanon, Pakistan, Afghanistan und einigen Golfstaaten vertreten.

Die Schiiten im Irak lebten in ihrer Geschichte fast immer auf der Schattenseite der Macht. Im Osmanischen Reich, das den Irak vom 16. Jahrhundert bis zum ersten Weltkrieg beherrschte, hatten die Schiiten keinen Zugang zum Staatsapparat und zum Offizierskorps. Staatsreligion im Osmanischen Reich war nämlich die Sunna. Außerdem standen die damaligen Herrscher in ständiger Feindschaft zu den schiitischen Safauiden in Persien.

Nach einer kurzen direkten Besetzung durch Großbritannien erhielt der Irak 1921 formal die Unabhängigkeit. Doch die ehemaligen Beamten und Offiziere des Osmanischen Reiches behielten ihre einflußreichen Positionen im Staat und im Offizierskorps. Zwar waren die Schiiten nicht mehr offiziell ausgeschlossen, die sunnitischen Beamten und Offiziere hatten jedoch kein Interesse daran, ihre Macht nun mit den Schiiten zu teilen. Hinzu kam der Mangel an Bildung und Ausbildung bei den Schiiten und ihre Zuwendung zum Handel und Handwerk. Außerdem sperrte sich ein Teil der schiitischen Geistlichkeit gegen eine Bekleidung öffentlicher Ämter druch ihre Glaubensgenossen. Denn nach einer Lesart des schiitischen Dogmas ist jeder Staat auf Erden „illegitim", bestenfalls „unvollkommen", bis zur Wiederkehr des Erlösers, „al-Mahdi"[1], und vor allem fürchtete die schiitische Geistlichkeit um ihren Einfluß in ihrer Gemeinde. Das Ergebnis war eine äußerst geringe Vertretung der Schiiten im Staatsapparat. Es gab z.B. in den ersten Kabinetten der Monarchie nur ein oder zwei schiitische Minister. In der Armee blieb der Anteil der schiitischen Offiziere vor allem in höheren Rängen sehr gering.[2] Für die Machtausübung gab es aber keine konfessionellen Schranken. So verbündete sich die Monarchie mit den schiitischen Großgrundbesitzern des Südirak. Die Großgrundbesitzer konnten dadurch ihre Macht auf Kosten der landlosen Bauern ausdehnen. Dies bewirkte eine Schwächung der traditionellen Bindungen des Stammes und der Konfession. Gleichzeitig bahnte sich, bedingt durch die wirtschaftliche und politische Entwicklung, eine Differenzierung in soziale Klassen an. Die politische Teilung der irakischen Gesellschaft quer durch die Konfessionen wurde immer stärker, die Überrepräsentation der Sunniten im Staatsapparat daher Ende der vierziger Jahre schwächer. Zum ersten Mal wurden schiitische Ministerpräsidenten ernannt und Söhne von schiitischen Großgrundbesitzern in die Armee aufgenommen. Kurz vor der Revolution von 1958 schien ein Ausgleich zwischen beiden Konfessionen in naher Zukunft möglich zu sein.

Die Entstehung der Republik Irak

Der Sturz der Monarchie 1958 durch eine Gruppe „freier Offiziere" veränderte die politische Lage im Irak vollständig. Zwei starke Bewegungen, die arabischen Nationalisten und die Kommunisten, führten zu einer Polarisierung der politischen Landschaft, während der Revolutionsführer Qasem versuchte, durch eine Balancepolitik an der Macht zu bleiben.

Der Gedanke des arabischen Nationalismus entstand, beeinflußt durch die europäischen Nationalbewegungen, in den letzten Jahrzehnten des Osmanischen Reiches. Die arabische Nationalbewegung konnte vor allem in der städtischen, kleinbürgerlichen Bevölkerung Anhänger gewinnen. Die heute im Irak regierende Baath-Partei wurde Ende der vierziger Jahre gegründet, entwickelte sich aber erst nach 1958 zu einer wichtigen politischen Kraft.

Die Kommunistische Partei des Irak wurde 1934 gegründet. Sie wandte sich mit einem antikolonialistischen und sozialen Programm an die breite Masse der armen Bevölkerungsschichten und Teile der diskriminierten Minderheiten und entwickelte sich schon während der Monarchie zur stärksten Oppositonskraft. Vor allem im schiitischen Südirak und in den von Migranten aus dem Südirak bewohnten Vorstädten konnten sie Mitglieder und Sympathisanten gewinnen.

Die Baath-Partei gewann für sich viele kleine und mittlere Offiziere, die auf Grund der historisch gewachsenen Armeestruktur zum größten Teil Sunniten waren. Die Führung der Baath-Partei war aber keineswegs sunnitisch dominiert.[3] 1963 gelang es der Baath-Partei durch einen Militärputsch, zum ersten Mal an die Macht zu kommen. Dadurch gelangten mehrere Offiziere in Führungspositionen der Baath-Partei. Nach neun Monaten spaltete sie sich in einen „rechten", überwiegend von Offizieren geführten und einen „linken" Flügel. In der Führung des „rechten" Flügels dominierten damit die Sunniten. Geschwächt durch die Spaltung verlor daraufhin die Baath-Partei die Macht.

Die Baath-Partei wieder an der Macht

1968 gelangte dann der „rechte" Flügel der Baath-Partei durch einen Militärputsch an die Macht. In der Führung der Baath-Partei

olitische Bewegung im Irak



Jubelfeier für den Staatschef Saddam Hussein in Bagdad

waren Offiziere und Zivilisten aus der Stadt Tikrit stark vertreten. Ihre Klientel besetzte wichtige Positionen in der Führung der Partei, des Staates der Armee und der Staatsicherheitsdienste. Eine Zeitlang stammten der Staatspräsident, sein Stellvertreter, der Verteidigungsminister, der Stabschef der Armee und der Chef des Staatssicherheitsdienstes aus Tikrit.[4] Schiiten spielten in der neuen Führung eine untergeordnete Rolle. Im höchsten Gremium der Legislative und Exekutive, dem Oberkommando der Revolution, war z.B. von 1968 bis 1977 kein einziger Schiit[5], obwohl die Baath-Partei nicht als Vertreter sunnitischer Interessen auftritt. Denn sie versteht sich als eine laizistische Partei für alle Araber, unabhängig ihrer Religionszugehörigkeit, betrachtet aber den Islam als ein kulturelles Erbe.[6]

Die Baath-Partei wurde bei ihrer Machtübernahme zum einen mit einer relativ starken Opposition und zum anderen mit dem Aufstand der Kurden konfrontiert. Unter diesen Umständen schloß sie einen Waffenstillstand mit den Kurden und strebte ein Bündnis mit den Kommunisten an. 1973 kam das angestrebte Bündnis mit der Kommunistischen Partei zustande. Dies brachte den Kommunisten keine wirkliche Machtbeteiligung, dafür kostete es sie die Sympathie vieler Anhänger. Mit der kurdischen Nationalbewegung kam es zu keiner Einigung, und die Kämpfe flammten 1974 wieder auf. Erst durch das Abkommen von Algier mit dem Schah von Iran konnte der kurdische Aufstand 1975 beendet werden. Die beiden genannten Faktoren und die Verdreifachung der Erdölpreise führten zur Stabilisierung der Baath-Herrschaft. 1978 kündigte die Baath-Partei das Bündnis mit der Kommunistischen Partei auf. Im Juli 1979 übernahm Saddam Hussein die Macht. Obwohl selbst kein Militär, konnte er durch Protegierung durch den höchsten Baath-Offizier und damaligen Staatspräsidenten, al-Baker, und durch gegenseitiges Ausspielen der verschiedenen Flügel der Baath-Partei alle Konkurrenten beseitigen. So konnte ein Zivilist in das höchste Amt im „Staat der Offiziere" gelangen.

Die Baath-Partei wollte die Bedingungen für ihre Machtabsicherung schaffen. Die Massenorganisationen der Studenten, Frauen und Jugendlichen sowie die Gewerkschaften und die Berufsverbände wurden zum Anhängsel der Baath-Partei degradiert. Jeder soll in diesen Massenorganisationen Mitglied werden und höhere sowie mittlere Beamte sogar Mitglieder der Baath-Partei. Wer sich weigert, muß Repressalien befürchten. Militär- und Polizeiakademien sowie pädagogische Fakultäten der Universitäten sind Mitgliedern der Baath-Partei vorbehalten. Die Diktatur wurde in der Verfassung verankert. Das „Oberkommando der Revolution" übt nach der „vorläufigen Verfassung" alle Machtbefugnisse der Exekutive und der Legislative aus. Außerdem wird das politische Kommuniqué des 8. Parteitages der Baath-Partei durch das „Gesetz der führenden Partei" Nr. 142 von 1974 zum „Programm und Arbeitsanleitung" für Minister und alle Dienststellen im Staat vorgeschrieben.[7] Nicht nur innerhalb des irakischen Staates, sondern auch innerhalb der Baath-Partei wurde die Demokratie längst abgeschafft. Die Partei wurde dadurch immer mehr zu einem Instrument in den Händen einer kleinen Clique, später in den Händen von Saddam Hussein.

Durch die Staatsform und durch die totale Herrschaft der Baath-Partei entstand eine Partei- und Staatsbürokratie, die durch ihre Verfügung über die wichtigsten Produktionsmittel vollständig in den Besitz der wirtschaftlichen und politischen Macht gelangte. Trotzdem entstand in den siebziger Jahren eine neue Schicht von reichen Bauunternehmern, Bodenspekulanten und „Geschäftsvermittlern", die eng mit der Staatsbürokratie und der Führung der Baath-Partei verbunden ist. Diese blieb jedoch ein Anhängsel der Staatsbürokratie und kann nur über diese Macht ausüben. Die Staatsbürokratie, voll im Besitz der Macht, nimmt sich viele Privilegien materieller und machtpolitischer Natur heraus. Dabei nimmt sie immer mehr die Züge einer herrschenden Klasse an. Diese Bedingungen schufen eine breite Unzufriedenheit in der irakischen Bevölkerung, die wegen des Fehlens einer starken oppositionellen Kraft teilweise unartikuliert blieb. Auf diesem Nährboden konnte sich die religiös-politische Bewegung Ende der siebziger Jahre entfalten.

Die religiös-politische Bewegung im Irak

Wegen der konfessionellen Spaltung der irakischen Bevölkerung hat es im Irak nie eine einheitlich islamische Bewegung gegeben. Eine religiös-politische Bewegung der Sunniten spielte im modernen Irak zu keinem Zeitpunkt eine wichtige Rolle. Anders ist es bei den Schiiten. In der Revolution von 1920 gegen den britischen Kolonialismus mobilisierte die schiitische Geistlichkeit die südirakische Bevölkerung gegen die Kolonialmacht. Während der Monarchie stellten sich etliche von ihnen gegen die Mandatsmacht. Aber schon damals zeichneten sich zwei Richtungen innerhalb der Geistlichkeit ab. Die eine Richtung war gegen eine Einmischung in die Politik und die andere interpretierte ihre religiöse Aufgabe politisch. Eine religiös-politische Organisation oder eine ideologische Ausrichtung mit dem Ziel der Gründung eines isla-

mischen Staates im Irak hat es bis Mitte der sechziger Jahre jedoch nicht gegeben.

Mitte der sechziger Jahre wurde die erste schiitisch-politische Organisation, die Fatimiden-Partei gegründet. Sie spielte keine große Rolle und verschwand nach ein paar Jahren völlig. Ende der sechziger Jahre wurde Hizb al-Da'wah al-Islamiya (Partei des islamischen Rufs) gegründet.[8] Zwei Gründe sind für das Auftreten von schiitisch-politischen Organisationen zum damaligen Zeitpunkt maßgeblich. Erstens sah die schiitische Geistlichkeit durch die Erstarkung der Kommunisten ihren Einfluß in ihren Gemeinden bedroht, und zweitens löste die offene antischiitische Haltung des damaligen Präsidenten Abdulsalam Aref (1963-1966) Verbitterung bei den Schiiten aus. Noch waren aber die Voraussetzungen nicht dafür gegeben, daß die religiös-politische Bewegung eine Rolle als wirkungsvolle Opposition spielen konnte.


[redacted]

Erstarkung der religiös-politischen Bewegung

In den siebziger Jahren zeichnete sich eine politische Identifikationskrise ab. Die arabische Nationalbewegung unter Naser war schon durch die Niederlage gegen Israel 1967 gescheitert und wurde nach seinem Tod von seinem Nachfolger Saddat aufgegeben. Der zweiter Vertreter der arabischen Nationalbewegung, die Baath-Partei, schien diese Ideologie nur noch als Legitimation für ihre Machterhaltung zu benutzen. Die Kommunisten setzten ihre Hoffnungen in ein kleinbürgerliches, diktatorisches Regime und verloren dadurch ihre Glaubwürdigkeit. Das liberale Gedankengut aus dem Westen konnte keine Antwort auf die anstehenden Probleme geben. Dieses politische Vakuum wurde zusätzlich von einem Gefühl der kulturellen Verlorenheit gegenüber dem „Kulturimperialismus" begleitet. Vor allem die überwiegend schiitischen Migranten in den Großstädten empfanden die Entwurzelung stark. Die traditionellen Werte der Großfamilie und der Clansolidarität waren in erheblichem Maße zerstört, ohne daß sie durch neue Werte ersetzt wurden.

Diese nicht nur für den Irak, sondern für viele arabische bzw. islamische Länder geltenden Bedingungen sowie die oben beschriebenen politischen Voraussetzungen führten zur Erstarkung der religiös-politischen Bewegung. Ihr Massenpotential fand sie in den ehemaligen Hochburgen der Kommunistischen Partei, nämlich in den Vorstädten von Bagdad und Basra sowie in den drei heiligen Städten der Schiiten, Nejev, Kerbala, Khadimia. Viele Enttäuschte, Unzufriedene und Jugendliche ohne politische Orientierung fanden schnell ihren Weg zu der religiös-politischen Bewegung, da sie wegen der propagierten ihnen vertrauten Werte keine große Umorientierung benötigten. Der entscheidende Impuls kam jedoch von außen, nämlich von der iranischen Revolution.

Die Revolution im Iran

Die iranische Revolution setzte neue Akzente für die religiös-politische Bewegung im Irak. Es entstand ein Vorbild und ein Hinterland für eine eventuelle Auseinandersetzung mit den Machthabern. Die religiös-politische Bewegung fühlte sich gestärkt und glaubte, ihre Stunde sei gekommen.

Führende Mitglieder der religiös-politischen Bewegung gingen in den Iran, wo sie moralische und materielle Unterstützung bekamen. Die Beziehungen zwischen beiden Ländern verschlechterten sich zunehmend. Der geistige Vater der religiös-politischen Bewegung im Irak, Mohammed Baqir al-Sadir, ein hoher Geistlicher, rief zum 1. Mai 1979 zu einem Generalstreik auf, dessen Befolgung von den Sicherheitskräften mit Gewalt verhindert wurde. Al-Sadir wurde unter Hausarrest gestellt. Im Winter 1979/80 begannen die ersten bewaffneten Aktionen gegen Führungsmitglieder und Stützpunkte der Baath-Partei. Es schien, daß die Baath-Partei der größten Herausforderung ihrer Herrschaft gegenüberstand. Sie fürchtete um die Loyalität der schiitischen Bevölkerung. Schiiten bildeten ja die Mehrheit der einfachen Soldaten, Polizisten und Parteimitglieder. Im April 1980 wurde al-Sadir hingerichtet. Seine Rettung sah jedoch das Baath-Regime in einem Sturz der Revolutionsregierung im Iran und begann den Krieg.

Heute gibt es keine Anzeichen dafür, daß die religiös-politische Bewegung eine echte Gefahr für das Baath-Regime darstellt. Sie ist bedeutend schwächer geworden. Eine Reihe von Gründen führte hierzu, die im folgenden erläutert werden.

Verfolgung der religiös-politischen Bewegung

Die Hauptwaffe, die das Baath-Regime gegen die religiös-politische Bewegung einsetzte, war die brutale Unterdrückung. Auch in dem Polizeistaat Irak bedeutet sie eine qualitative Veränderung. Nach einem rückwirkend geltenden Gesetzerlaß des „Oberkommando der Revolution" vom 31.3.1980 wird „jedes Mitglied der al-Da'wa[9] sowie jeder, der auf die Verwirklichung ihrer Ziele unter einem anderen Namen hinarbeitet" mit dem Tode bestraft. Kein ähnliches Gesetz gilt für Mitglieder anderer Oppositonsgruppen. Tatsächlich wurden viele Mitglieder der Bewegung hingerichtet. Nach ihren Angaben sollen es

[redacted]

mehrere tausend gewesen sein. Von verhafteten Verdächtigen hört man in der Regel nichts mehr.

Um ihr Massenpotential zu schwächen und als Terrormaßnahme zur Einschüchterung wurden ab 1980 etwa 200.000 bis 400.000 Schiiten in den Iran abgeschoben, weil sie angeblich iranischen Ursprungs sind. Unter ihnen waren viele finanzkräftige Bazaris, Geistliche und Menschen aus den drei heiligen Städten der Schiiten.

Diese Maßnahmen führten ohne Zweifel zu einer Schwächung der religiösen Opposition, die organisatorisch noch nicht sehr gefestigt war. Aber diese Maßnahmen allein können das Scheitern der oppositionellen-religiösen Bemühungen, Saddam Hussein zu stürzen, nicht erklären. Faktoren objektiver und subjektiver Natur tragen ebenfalls dazu bei.

Umwerbung der Schiiten durch die Baath-Partei

Auf Grund der oben erläuterten laizistischen Ausrichtung der Baath-Partei ist es problemlos für viele Schiiten, in diese einzutreten und sich mit ihr zu identifizieren. Im Gegenteil: jedem der die Konfessionsfrage stellt, werfen die Herrschenden einen Spaltungsversuch des irakischen Volkes vor.

Offiziell existiert auch kein „schiitisches Problem" im Irak, und doch wirft das Regime intensiv um die Gunst der Schiiten. Grabstätte schiitischer Imame und Heiliger werden restauriert, die dann regelmäßig von Saddam Hussein besucht werden, an denen er sich in der Pose eines Betenden fotografieren läßt. In seinen Reden werden öfters schiitische Imame zitiert, Truppenteile erhalten die Namen von schiitischen Imamen und Heiligen.

Eine überwiegend schiitische Bewegung

Obwohl sich die religiös-politische Bewegung als gesamtislamisch betrachtet, ist sie aus dem Denkgebäude der Schi'a nicht herausgekommen. Es ist ihr auch nicht gelungen, wichtige Teile der sunnitischen Bevölkerung für sich zu gewinnen. Dies liegt an der historischen Entwicklung beider Konfessionen und ihrem Selbstverständnis. Damit blieb das Massenpotential der religiös-politischen Bewegung im wesentlichen auf die Schiiten begrenzt.

Doch selbst in dem schiitischen Bevölkerungsteil ist die schiitische Identität nicht unbedingt dominierend. Es gelang dem irakischen Staat seit seiner Gründung vor fast siebzig Jahren, der Bevölkerung ein nationales Identitätsgefühl zu geben. Viele Menschen im Irak sehen sich primär als Iraker, auch wenn sie eventuell mit der Politik der irakischen Regierung nicht einverstanden sind. Dies beeinflußt ihre Haltung zum irakisch-iranischen Krieg und zur religiös-politischen Bewegung.

Die irakische Identität wird oft von arabisch-nationalen bzw. kurdisch-nationalen Gefühlen mitbestimmt. Arabisch-national denkende Iraker sehen in einem möglichen

islamischen Staat eine Einschränkung ihrer Vorstellungen. Die Differenz zwischen kurdisch-nationalen Irakern und der religiösen Bewegung liegt in der Leugnung der kurdischen Nation und ihres Selbstbestimmungsrechts durch die religiös-politische Bewegung, wie die Erfahrungen in der islamischen Republik Iran zeigen. Das Bündnis von Teilen der kurdischen Nationalbewegung mit dem Iran ist nur taktischer Natur. Dabei hat sie weder die islamische Ideologie angenommen noch ihre organisatorische Unabhängigkeit aufgegeben.

Zwei Richtungen bei der schiitischen Geistlichkeit

Ein weiterer Grund für die Schwächung der religiös-politischen Bewegung ist die Haltung der schiitischen Geistlichkeit zu den Machthabern; diese ist auch nicht einheitlich. Zwei Auffassungen zur Frage der Macht und Machtausübung streiten seit Jahrhunderten miteinander. Die erste lehnt jeden Staat als „illegitim", bestenfalls „unvollkommen" ab, bis der Erlöser, der entrückte Imam al-Mahdi, wiederkommt, um den Gottesstaat auf Erden zu errichten. So darf nach dieser Auffassung kein Geistlicher direkt Macht in einem Staat ausüben. Die zweite Auffassung glaubt an eine provisorische Stellvertretung des entrückten Imams durch einen islamischen Rechtsgelehrten, bis zu dessen Wiederkehr. Diese Auffassung, die den Namen „Walayat al-Faqih" (übersetzt: die Statthalterschaft des islamischen Rechtsgelehrten) heißt, hat heute ihren bekanntesten Vertreter in Khomeini, der sich im Iran gegen die Vertreter der anderen Richtung während der iranischen Revolution durchsetzen konnte.[10]

[redacted]

Im Irak vertritt die religiös-politische Bewegung ebenfalls „Walayat al-Faqih". Unter der hohen Geistlichkeit war Mohammed Baqir al-Sadir der bekannteste Befürworter dieser Auffassung. Der überwiegende Teil der hohen Geistlichkeit, unter ihnen auch der oberste schiitische Geistliche al-Chui, sind aber keineswegs Anhänger von „Walayat al-Faqih". So ist es nicht nur die Angst vor Repressalien, die sie bis heute zur Verweigerung jeder Stellungnahme zum irakisch-iranischen Krieg veranlaßte. Die unterschiedlichen Haltungen zur Machtfrage verunsichern viele schiitische Gläubige in ihrer Stellungnahme sowohl der Forderung nach einem islamischen Staat als auch dem irakisch-iranischen Krieg gegenüber.

Zersplitterung der religiös-politischen Bewegung

Auch die Zersplitterung der religiös-politischen Bewegung ist ein Grund für ihre Schwächung. Von al-Da'wa spaltetete sich 1975 Munazamt al-A'mel al-Islami (Organisation der islamischen Aktion) ab. 1979 wurde die Organisation der al-Mujahidin al-Iraqiin (Organisationen der Irakischen Mujahidin) gegründet. Die 1982 gebildete Dachorganisation der religiös-politischen Bewegung (Oberster Islamischer Rat) konnte die Differenzen nicht überwinden. Die inneriranischen Richtungskämpfe spiegelten sich in den irakischen Organisationen wider. In den einzelnen Organisationen entstanden mehrere sich bekämpfende Flügel. Dies führte zur Verunsicherung ihrer Anhänger und zur Schwächung der gesamten Bewegung.

Scheitern der Bündnispolitik

Die große Befürchtung des Baath-Regimes im Irak war ein Bündnis aller oppositionellen Gruppen unter Führung der religiös-politischen Bewegung, ähnlich der iranischen Revolution. Bis 1982 schien dies möglich. Die damals noch aktivste Organisation al-Da'wa signalisierte ihre Bereitschaft dazu.[11] Fast alle Oppositonsgruppen strebten ein solches Bündnis an. Minimaler Konsens war die Durchführung von freien Parlamentswahlen nach einem Sturz von Saddam Hussein. Auch der Iran war anfangs offen für andere Oppositionsgruppen neben der religiös-politischen Bewegung gewesen. Doch die veränderte Kriegssituation und die veränderte Haltung der iranischen Führung gegenüber den eigenen Parteien, die sich von einer anfänglichen Offenheit zu deren Verbot und Verfolgung wandelte, veränderte auch die Haltung der religiös-politischen Bewegung im Irak der laizistischen Opposition gegenüber. Nun wurde der Ruf nach dem islamischen Staat innerhalb der religiös-politischen Bewegung laut. Ein Bündnis mit den anderen Oppositionsgruppen war nicht mehr möglich. Dadurch hat die religiös-politische Bewegung ihre Chance verpaßt, sich an die Spitze der irakischen Opposition zu stellen, um die irakische Regierung effektiver bekämpfen zu können.

Das Bündnis des Iran sowohl mit der religiös-politischen Bewegung als auch mit


Frauen in Basrah vor einem Portrait von Saddam Hussein

der kurdischen Nationalbewegung führte zwar dazu, daß die beiden genannten irakischen Oppositionsgruppen enger zusammenrückten. Jedoch kam es nicht zu einem formalen Bündnis.

Schwächung der Opposition durch Fortsetzung des Krieges

Ein wesentlicher Grund für die Schwächung der religiös-politischen Bewegung liegt in der Fortsetzung des Krieges und seinen Bedingungen. Denn seit 1982 ist der Krieg in eine neue Phase getreten, in der es nicht mehr um die Verwirklichung der ursprünglichen Kriegsziele von Saddam Hussein geht, sondern unter der Parole der „Vaterlandsverteidigung" um das Bestehen seines Regimes.

Als der Krieg noch auf iranischem Territorium tobte, führte die schlechte Kampfmoral der irakischen Truppen, trotz Waffenüberlegenheit, zu mehreren Niederlagen. Die irakischen Soldaten waren an einem Krieg beteiligt, dessen Ziele für sie nicht überzeugend waren. Trotz der Propaganda von der Erbfeindschaft zwischen Arabern und Persern war es für sie ein Krieg gegen ein islamisches Nachbarland, das sich gerade von der Diktatur befreit hatte. Über 50.000 irakische Soldaten ergaben sich auf iranischem Boden, teilweise ohne Widerstand.

Nach den Niederlagen der irakischen Armee und dem Rückzug auf das eigene Territorium gab es für Saddam Hussein keine Siegeshoffnungen mehr. Er wollte aber eine totale Niederlage und den Sturz seines Regimes vermeiden. So erklärte er sich bereit, den Krieg zu beenden und das Abkommen von Algier von 1975 anzuerkennen. Saudi-Arabien und die Golfstaaten, die anfangs Saddam Hussein zu dessen Abenteuer ermunterten, wollten ebenfalls einen Sieg Irans vermeiden und boten Reperationszahlungen an. Die islamische Regierung im Iran, die ihre Massen für einen totalen Sieg mobilisierte, gab sich damit aber nicht zufrieden und forderte den Sturz des Baath-Regimes. Ihr schien der Sieg nahe.

Der vom Iran erhoffte und auch von manchen westlichen Medien vorausgesagte Sturz von Saddam Hussein blieb aus. Nun auf eigenem Territorium kämpfend und durch die Bereitschaft zur Beendigung des Krieges ist es der Baath-Partei gelungen, die innere Front einiger Maßen zu stabilisieren. Die Schuld an der Fortsetzung des verhaßten Krieges lastet nun auf der iranischen Seite. Die „Verteidigung des Vaterlandes" wird gefordert, und den Menschen wird Angst eingeflößt vor einem Zusammenbruch der Front, mit einem eventuell folgenden Bürgerkrieg zwischen Schiiten und Sunniten, dem Verlust der staatlichen Integrität und einer ausländischen Intervention. Auch hat sich die Haltung vieler Menschen im Irak zur Revolution im Iran, einige Jahre nach dem Sturz des Schah-Regimes, verändert. Brutale Verfolgung von Oppositionellen, die selber die Revolution mitgetragen hatten, und das Ausbleiben von gründlichen Lösungen für die Nationalitäten-, die Demokratie- und die soziale Frage veranlaßten viele Menschen Distanz zu nehmen. Der islamische Staat ist für viele nicht mehr die Antwort auf alle Fragen. Die veränderte Haltung der Iraker wird z.B. durch die relative Erfolgslosigkeit der iranischen Angriffe während der letzten fünf Jahre bestätigt. Die Alternative der Beendigung der Diktatur durch einen iranischen Sieg überzeugt mit zunehmender Länge des Krieges und der damit größer werdenden Sehnsucht nach dem Frieden immer weniger Menschen. Die Diktatur mit all ihren Unterdrückungsmaßnahmen erscheint als das kleinere Übel, gegenüber dem alles zerstörenden Krieg.

Aber auch die Lebensbedingungen im Krieg tragen zur Schwächung der religiös-politischen Bewegung und der gesamten Opposition bei. Über eine halbe Million junger, irakischer Männer sind an der Front, die im wesentlichen das Potential der politischen Opposition ausmachen. Weit von Verwandten, Freunden und der gewohnten Umgebung und im ständigen Kampf um das Überleben sind die Frontsoldaten von vielen Möglichkeiten politischer Betätigung abgeschnitten. Die Festsetzung des Krieges bedeutet für das Baath-Regime, die potentiell politisch Aktiven an der Front zu binden. Außerdem benutzt die irakische Regierung die Ausnahmesituation des Krieges, um jeden Oppositionellen als Landesverräter zu bezichtigen und ihn drakonisch zu bestrafen.

Nachdem versucht wurde, die wesentlichen Gründe zur Schwächung für die religiös-politische Bewegung zu benennen, soll nun eine kurze Einschätzung der religiös-politischen Bewegung heute gegeben werden.



Schiitische Moschee in Bagdad

[redacted]

Die religiös-politische Bewegung heute

Die Bedingungen der Untergrundarbeit und des bewaffneten Kampfes erlauben keinen Einblick in die wirkliche Stärke der religiös-politischen Bewegung im Irak von außen. Es werden zwar noch immer bewaffnete Aktionen gegen Stützpunkte der „Volksarmee", gegen Büros der Baath-Partei und seine führenden Kader verübt. Sie sind aber bei weitem nicht so häufig wie in den Jahren 1979 und 1980. Auch ist nicht bekannt, ob diese Aktionen tatsächlich auf das Konto der religiös-politischen Bewegung gehen, oder ob es sich dabei lediglich um spontane Aktionen einzelner Personen handelt.

Es steht aber fest, daß es der religiös-politischen Bewegung gelungen ist, mehrere tausend irakische Emmigranten und Vertriebene im Iran für ihre „islamischen Verbände" zu rekrutieren. Diese kämpfen mit den iranischen Truppen zusammen gegen

die irakische Armee. Ihr Wert scheint vor allem psychologischer Natur zu sein. Es schwächt doch die Kampfmoral der irakischen Soldaten, wenn auf der anderen Seite ebenfalls Iraker kämpfen.

Jedoch liegt die wirkliche Bedeutung der religiös-politischen Bewegung heute in der Schwächung der inneren Front, um der iranischen Armee zu einem Vorteil zu verhelfen, da kaum anzunehmen ist, daß Saddam Hussein heute von der religiös-politischen Bewegung gestürzt werden kann. Tatsächlich kann sich eine eventuell geschwächte innere Front für die Iraner entscheidend auswirken. Eine passive Haltung von Teilen der Armee, wie 1981 und 1982 auf iranischem Territorium, kann zum Zusammenbruch der Front führen.

Schlußfolgerungen

Die Rolle der Opposition im Irak muß heute im Zusammenhang mit dem Krieg gesehen werden. Unter der Ausnahmesituation des Krieges und der Bedrohung von außen kann sich keine starke Opposition bilden. Die Beendigung des Krieges und die Rückkehr der Soldaten von der Front kann aber zu ihrer Politisierung führen. Die Fragen nach der Schuld an dem mörderischen Krieg und politische Forderungen könnten gestellt werden. Auch innerhalb des Regimes könnten Konkurrenten oder durch den Krieg verbitterte Offiziere ihre Chance ausnutzen. Saddam Hussein will dies durch einen „Sieg" abwenden, der nach der Aufgabe der 1980 abgesteckten Ziele nur noch den Rückzug der iranischen Truppen und eine Verpflichtung der Nichteinmischung ohne Schuldzuweisung bedeuten kann. Der Krieg, der beide Länder zugrunde gerichtet hat, kann als Verteidigungskrieg gegen die „iranischen Agressoren" verkauft werden. Auch das Regime in Teheran kann sich aus einer Position der Schwäche, d.h. aus innenpolitischen Gründen, einen Frieden ohne „Sieg" nicht leisten. Der Nahe Osten ist also vom Frieden noch weit entfernt.

Ali Amer

Anmerkungen:

Yann Richard: Der verborgene Imam; Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1983, S. 22 ff., auch Glossar.

2. Hanna Batatu: The Old Social Classes and the Revolutionary Movement of Iraq; Prenceton University Press, Prenciton (NJ) 1978, S. 765
3. ebd., S. 986
4. ebd., S. 1092
5. ebd., S. 1086
6. Michael Aflaq: Fi Sebil al-Baath (in arabischer Sprache), Bagdad 1982, S. 130
7. Ali Amer: Der Irak im Golfkrieg; Blätter des iz3w, (1987), Nr. 140
8. Zu den religiösen Organisationen im Irak s. Amer, a.a.O.; Hanna Batatu: Iraq's Underground Shiá Movements: Characteristics, Causes and Prospects; Middle East J., (1981), Nr. 135; Ofra Bengio: Shi'is and Politixs in Ba'thi Iraq; Middle Eastern Studies, (1985), Vol. 121, 161; Günter Schröder: Aus der Verborgenheit ins Abseits, Teil 1-3; Blätter des iz3w, (1984), Nr. 121 u. 122
9. Im Sprachgebaucht der irakischen Behörden ist damit die gesamte religiös-politische Bewegung gemeint.
10. Ajatollah Chomeini: Der islamische Staat; Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1983
11. Broschüre von al-Daw'a: Beyan al-Tafahum al-Sadir min Hizb al-Daw'a al-Islamiya ila al-Umma fi al-Iraq (in arabischer Sprache), ohne Erscheinungsort und -datum, vermutlich 1980

Der Schwarze Islam in den USA

Auch in den USA ist der Islam zu einem politischen Faktor geworden. Die Anhängerschaft der Black Muslims und anderer Organisationen ist zu einer beachtlichen Größe von ca. 4 Millionen Mitgliedern angewachsen, sodaß der Islam in den USA heute zu den bekanntesten und am schnellsten anwachsenden religiösen Bewegungen gezählt werden kann.
Zur Zeit existieren ca. 600 Moscheen bzw. islamische Zentren mit Schulen, Einkaufsmöglichkeiten, Restaurants und Freizeitgestaltung, wobei Kalifornien mit 59 solcher Einrichtungen an der Spitze steht.
Die ansteigende Zahl von Konvertiten, eine hohe Geburtenrate und eine anhaltende Flut an Einwanderern von 25-35.000 Muslims pro Jahr lassen erwarten, daß im Jahr 2000 der Islam in den USA die größte Religionsgemeinschaft nach dem Christentum sein wird.
In der Regel teilt man die Moslems in Nordamerika in zwei Gruppen, in die der „Eingewanderten" und die der „Einheimischen" Moslems. Zur ersten Gruppe zählen die Einwanderer der letzten 50-70 Jahre, wobei die stark zunehmende Zahl von Studenten aus Asien mit inbegriffen ist.
Waren es anfangs nur Libanesen, setzt sich die Bewegung heute aus mehr als 60 Nationalitäten zusammen, allen voran aus Pakistanis, Iranern, Afghanen und Türken.
Die sogenannten „Einheimischen" Muslims, mit denen sich unser Artikel vornehmlich befaßt, rekrutieren sich hauptsächlich aus der Afro-Amerikanischen Bevölkerungsschicht. Sie machen ca. ein Viertel der Anhänger aus und gehen in ihren Ursprüngen auf die politische Bewegung um Malcom zurück, die in den 60er Jahren ihren Höhepunkt erreichte.
Genaue Zahlen lassen sich nicht ermitteln. Die Angaben sind zu widersprüchlich, man spricht z.B. noch von 2 Millionen Symphatisanten. Dies mag darin begründet liegen, daß sich viele Schwarzamerikaner nicht öffentlich zum Islam bekennen, weil sie Angst haben vor gesellschaftlichen Sanktionen und vor zusätzlicher Diskriminierung. Diese Angst trug womöglich dazu bei, daß sich der Islam für die Schwarzen von einer politisch kämpferischen zu einer Heilsbewegung wandelte.

Der aus Detroit stammende und 1972 verstorbene Elijah Muhammad, wollte eigentlich einen ganz anderen Typ von Jünger als den Boxer Muhammed Ali. Er wollte einen „Neuen Schwarzen" schaffen, der ein gediegener und feiner Mann sein und sich nicht länger als Belustiger der Weißen verdingen sollte. Mit Nachdruck auf bürgerliche Kleidung, kurzem Haarschnitt und zurückhaltendem Benehmen, propagierte Elijah Muhammad einen neuen Menschen in den schwarzen Ghettos. Sein Idealtyp war der eines gesitteten und eher schweigsamen Schwarzen, also das Gegenteil von dem, was das Plappermaul Muhammed Ali verkörperte. Verständlicherweise fiel es den „Black Muslims" schwer, auf den Ruhm und das Gold eines so populären Boxweltmeisters zu verzichten, ansonsten aber war der große Clown atypisch für ihre Bewegung. Das gilt auch für seine Heirats- und Scheidungsgeschichten.
Für Elijah Muhammad war der Islam ein ideologisches Mittel zu ganz konkreten Zwecken. Ihm ging es um die Bekämpfung der Nöte, unter denen die schwarze Bevölkerung der USA besonders litt, nämlich Alkoholismus, der sich daraus ergebende Familienzerfall und die Kriminalität, sowie die Vermarktung der Schwarzen im weißen Schaugeschäft.
Soziologen behaupten gern, die mangelnde Bereitschaft des schwarzen Mannes in den USA, Verantwortung für eine Familie zu übernehmen, sei auf das Trauma der Sklavenzeit zurückzuführen . Elijah Muhammad wollte seine Volksgenossen davon befreien, und der Islam mit seiner generell patriarchalischen Familienordnung konnte ihm dafür nur recht sein. Die Frauen der „afrikanisch- amerikanischen" Muslims tragen verhüllende Gewänder nach orientalischem Schnitt. Dazu gehört aber auch eine Hochachtung seitens des Mannes für seine Frau, an der es in den Slums sonst mangelt. Elijah Muhammads verstorbene Frau wird wie eine „Mutter der Gläubigen" verehrt, und die zahlreichen Schulen der Konvertitenbewegung heißen überall „Sister Clara Mohammad School".
Elijah Muhammad nannte seine Anhänger die „im Westen verloren gegangene und wiedergefundene schwarze Nation des Islam". In dieser amerikanischen Version des Islam war Gott schwarz und der Teufel weiß. Elijah Muhammad wurde als Prophet bezeichnet, eine Ungeheuerlichkeit für den orthodoxen Muslim; denn laut Koran ist der Araber Muhammad das „Siegel der

Muhammed Ali als Vorbild bei den Black Muslims nicht erwünscht.

Propheten". Die Gotteshäuser der Sekte hießen damals noch nicht Moscheen, sondern Tempel. Statt auf den Koran bezogen sie sich meist auf die Bibel. Sie verschanzten sich nicht nur gegen Weiße, sondern waren auch orientalischen Muslims gegenüber abweisend. Der Begründer wollte die Regierung in Washington dazu bringen, den Afro-Amerikanern als Entschädigung für die Sklaverei ein unabhängiges Territorium in den USA abzutreten. Von diesem „Schwarzen Separatismus" hört man heute wenig. Die „Black Muslims" fühlen sich



mittlerweile doch wieder mehr als Amerikaner denn als Afrikaner oder Orientalen. Aber sie wollen ein islamisches Amerika und streben in vieler Hinsicht eine Loslösung von der herrschenden Gesellschaft an. Daraus ergibt sich ein Gegensatz zu den eingewanderten Muslims überwiegend indo-pakistanischer oder ost-arabischer Herkunft. Denen geht es in der Regel darum sich in der amerikanischen Gesellschaft zu etablieren — in der weißen Gesellschaft nach Möglichkeit. Nur wenige Einzelpersonen aus dem islamischen Orient identifizieren sich wirklich mit den Nöten der Schwarzamerikaner auf dauerhafte Weise — in der Form von Sozialarbeit, als Arabischlehrer oder auch nur durch islamische Seelsorge. Manch einem orientalischen Einwanderer, der anfangs glaubte, unter den Konvertiten die Rolle eines erwarteten Mahdi (bzw. verheißenen Messias) spielen zu können, ist bald der Atem ausgegangen. Viele machen sich statt dessen, früher oder später, die Vorurteile der weißen Gesellschaft zu eigen.

Ein Beispiel dafür mag der aus Palästina stammende Isma'il Al- Faruqi gewesen sein, der Professor der Islamwissenschaft an der Temple University in Philadelphia war. Er wurde im Mai 1986 zusammen mit seiner weißamerikanischen Frau ermordet. Ein einheimischer Konvertit nahm Rache dafür, daß der ernst hochverehrte Faruqi gänzlich zum Bestandteil der herrschenden Gesellschaft geworden war und die „Black Muslims" nunmehr vernachlässigte.

Die Bewegung der schwarzamerikanischen Islam-Konvertiten ist ein einzigartiges Unternehmen der sozialen Rehabilitierung, insofern als ein Großteil ihrer Anhänger in den Gefängnissen der USA für den Islam gewonnen wurde. Die „Black Muslims" rekrutieren sich zu einem erheblichen Teil aus ehemals Drogensüchtigen. Eine ihrer inzwischen legendären Führerfiguren, Malcolm X, einstmals selbst ein „Kleinhändler", rühmten sich gern damit, das niemand die Rauschgiftsucht so erfolgreich bekämpfte wie seine Bewegung. Die Ermordung von Malcolm X wird denn auch meist der Rauschgiftmafia angelastet, obwohl es nach außen so schien, als sei er das Opfer einer Rivalität mit Elijah Muhammad geworden. Auf jeden Fall lastet auf einer solchen Bewegung stets das Damoklesschwert einer Rückfälligkeit des einen oder anderen Mitglieds. Dem Mörder Faruqiß Yusuf Ali kam deshalb zunächst keiner auf die Spur, weil er wegen einer anderen Gewalttätigkeit bereits einsaß.



Wie anfangs erwähnt, bekennt sich heute ca. 1 Million Schwarzamerikaner zum Islam. Wie von Kennern islamischer Geschichte erwartet, hat die ursprünglich höchst eklektische Bewegung eine Läuterung erfahren und sich jetzt dem orthodoxen Islam im Sinne des Koran genähert. Elijah Muhammads Islam war orientalischen Muslims als solcher kaum erkennbar, doch ließ er einen seiner Söhne orthodox erziehen. Unter dessen Leitung hat seit 1972 eine geschwinde Angleichung an den Islam der arabischen Ursprünge stattgefunden. Warith Din Muhammad ist ein komplexlo-

ser, gemäßigter „Kirchenführer", ein gebildeter Vertreter der amerikanischen Mittelklasse. Seine soziale Ausgangsposition ist grundlegend anders als die seines weniger priveligierten Vaters. Elijah Muhammad hatte die Fabrikarbeiter Detroits und später Chicagos (der „Hauptstadt der Bewegung") zum „Schwarzen Kapitalismus" aufgerufen, lange bevor Präsident Nixon seinerzeit mit diesem Schlagwort vor die Öffentlichkeit trat. Als Folge des wirtschaftlichen Aufschwungs ihrer Anhänger scheint die afro-amerikanische Islam-Bewegung jetzt in mancher Hinsicht konservativ. Die „Black Muslims" sind heute exemplarisch für schwarzes Unternehmertum. In ihrer Presse liegt der Nachdruck auf a) Familie, b) Bildung, c) Business.



W. Din Muhammad hat die ein wenig obskure Vergangenheit der Bewegung unter seinem sektiererischen Vater bewältigt. Er erklärt die Manipulation des Islam durch Elijah Muhammed, indem er ihn als „großen Psychologen" ehrt, der es verstand, sein Volk zu mobilisieren. Din Muhammed selbst aber will den neuen Glauben sozusagen reprivatisieren. Er schickt sich an, die riesige Gemeindeorganisation teilweise aufzulösen, mit dem Argument, das Heil liege nicht im Apparat, sondern im Herzen und im moralischen Handeln jedes einzelnen. Auf solche Weise werde auch die Politik allmählich islamisch, und schließlich der Staat. Zweifellos ist Din Muhammed mehr Ethiker als Politiker. Er stellt die Morallehre des Koran in den Vordergrund und läßt sich nicht zu Gegenrassismus verleiten.

Darin unterscheidet er sich deutlich von dem wortgewaltigen Louis Farrakhan[1], der sich ebenfalls als rechtmässiger Nachfolger Elijah Muhammads versteht. Dieser ehemalige protestantische Prediger ist ein Rednertalent vom Schlage des ermordeten Malcolm X. Doch obwohl er ein stärkeres Charisma auszustrahlen scheint als Din Muhammed, ist dessen Anhängerschaft weitaus größer. Din Muhammad vermeidet Provokationen und sucht der weißen herrschenden Schicht mit konstruktiver Kritik zu begegnen, während Farrakhan gern auf Kollisionskurs geht. Aber auch Farrakhan und seine Anhänger vollzogen in den letzten Jahren eine allmähliche Annäherung an den orthodoxen Islam. Auf einer Veranstaltung anläßlich des Todestages von Elijah Muhammad umarmten sich die beiden Chefs der zweiten Generation der „Black Muslims", an eine Wiedervereinigung ist jedoch vorerst nicht zu denken. Ob die gemäßigte oder die militante Tendenz die Oberhand behält, hängt weitgehend von der generellen Bewältigung des Rassismus in den USA ab. Seit Ende 1986 ist viel die Rede von einer erneuten Abwärtsentwicklung, und Rassenkrawalle nehmen wieder zu.

Din Muhammads Wochenzeitschrift The Muslim Journal zeigt Verantwortungsbewußtsein z.B. dadurch, daß es gegen den schwarzen Rassismus zu Felde zieht, der sich in zunehmendem Maße aus asiatischen Zuwanderern entlädt. Koreaner und Vietnamesen werden nicht selten am hellichten Tage auf offener Straße von schwrarzen Jugendlichen zusammengeschlagen. Die „Afrikanisch-Amerikanischen Muslims" unter Din Muhammad führen nicht nur eine Kampagne gegen derlei Ausschreitungen, sondern packen das Übel bei der Wurzel, indem sie die Schwarzamerikaner zu Wettbewerbsfähigkeit erziehen. In den der Moschee angegliederten Schulzentren und anderen wirtschaftlichen Einrichtungen bieten sie Kurse an, in denen gezielt Selbsthilfe und schwarzes, islamisches Selbstbewußtsein trainiert werden.

Beide Hauptgruppen von „Black Muslims" (es gibt auch eine Reihe von kleineren Splittergruppen) haben Gelder aus Libyen erhalten, erst Din Muhammed für einen Moscheebau, dann Louis Farrakhan für seine Organisation. In beiden Fällen sind die Gelder spärlicher geflossen als von den Libyern versprochen, doch war es genug, um sie zu Fürsprechern Qaddafis werden zu lassen. Farrakhan soll sich während des amerikanischen Bombardements in Libyen befunden haben.

Auf der 1985er Jahresversammlung in Chicago richtete Quaddafi eine Ansprache live über Bildschirmtext an die Farrakhan Gemeinschaft.

Er forderte dabei schwarze Soldaten der US-Streitkräfte dazu auf, sich der radikalen „Nation of Islam" anzuschließen, eine eigene schwarze Armee zu gründen, mit dem Ziel, sich gegen die herrschende weiße Schicht in den USA zu erheben.

Jedoch ist Farrakhan mit Sicherheit besonnener als der libysche Oberst. Sein lobendes Wort für Hitler, das vor sechs Jahren so viel Furore machte, diente vornehmlich dem Zweck, dem Glaubensbruder in Tripolis mehr Geld aus der Tasche zu locken. Inzwischen gibt auch Farrakhan sich bezüglich Qaddafis keinen Illusionen mehr hin und wies Qaddafis Angebot, Waffen für eine 400.000 Mann starke schwarze US-Armee zu spenden, zurück.

Der Traum der „Gründerväter" Elijah Muhammad und Malcolm X war es, den US-Islam zu einer Macht erstarken zu lassen, die den Brüdern in Afrika wahre Hilfestellung leisten kann. In gewisser Weise sind die Vorstellungen der „Afrikanisch-Amerikanischen Muslims" gar nicht so viel anders als die des Weißen Hauses, nur betrachten die Islam-Konvertiten die Prätentionen des weißen Amerika hinsichtlich humanitärer Entwicklungsdienste als unaufrichtig. Doch bis zur Hilfestellung des schwarzen muslimischen Amerikas ist es noch ein weiter Weg.

Khalid Durán

Anmerkung:
1) Schüler von Melcolm X und bereits Stellvertreter von Elija Muhammed, bevor dieser Warih Din zu seinem Nachfolger ernannte. Er lehrte im Bostener „Tempel", war bekannt als großer Rhetoriker und Agitator, der seine Politik im Unterschied zu Malcolm X stärker nach den Gesetzen des Koran ausrichtete.

Mehr als zehn Jahre dauert der Bürgerkrieg im Libanon, in dem sich wechselnde Koalitionen unerbittlich bekämpfen. Das winzige Land, einst wegen seiner engen Bindungen zu Europa und seiner liberalen kaptalistischen Wirtschaftsordnung die „Schweiz des Nahen Ostens" genannt, ist politisch zerrissen und wirtschaftlich ruiniert. Die Konfessionalisierung des politischen Lebens scheint unüberwindbar; die größten Religionsgemeinschaften haben ihre Einflußgebiete auch geographisch abgerundet und den Libanon in Kantone zerteilt. Syrische Truppen beherrschen den Norden und Osten des Landes; die israelische Armee kontrolliert den südlichen Grenzstreifen und den libanesischen Luftraum; UN-Truppen stehen — nahezu machtlos — zwischen den Kampffronten im Südlibanon.

Über fundamentalistische schiitische Gruppen hat auch der Iran Einfluß auf die innerlibanesischen Auseinandersetzungen gewonnen. Er nutzt diese Organisation für die eigenen außenpolitischen Interessen. Reislamisierung und radikaler Islamismus sind seit Ende der 70er Jahre im Libanon angewachsen — in einem Land, wo sich bis zum Beginn des Bürgerkrieges eine starke demokratische und laizistische Bewegung gebildet hatte, die sich wesentlich auf die moslemische Bevölkerung stützte und einmalig im gesamten Nahen Osten war. Hauptträger des radikalen Islamismus im Libanon sind heute die Schiiten, die aber von der Macht ausgeschlossen blieben und mehrheitlich den untersten sozialen Schichten angehörten.

Das Anwachsen islamischer Strömungen ist Antwort auf eine Entwicklung, deren Ursachen bis in die Kolonialzeit zurückreichen. Die europäischen Herren verstanden die historischen und kulturellen Besonderheiten der Region Mont Liban zu nutzen, in der relativ autonome religiöse Gemeinschaften auf engstem Raum zusammenlebten. Frankreich und England förderten den politischen Konfessionalismus und suchten so ihren Einfluß auch in der postkolonialen Phase zu sichern. Folge dieser Politik aber war ein schwacher libanesischer Staat, der von inneren Konflikten zerrissen wurde und in extremer Weise äußeren Interventionen ausgeliefert blieb. Die sozialen und politischen Widersprüche im Libanon wurden zudem vom Palästina-Konflikt überlagert.

Die Wurzeln des politischen Konfessionalismus

Vor Jahrhunderten suchten verfolgte religiöse Gemeinschaften das Nahen Ostens Zuflucht in den unzugänglichen libanesischen Bergen, so auch die drei heute bedeutendsten Gruppen: die christlichen Maronitcn, zur römischen Kirche gehörend, die Drusen und die Schiiten. Die letzten beiden sind moslemische Glaubensgemeinschaften, die sich von dem herrschenden sunnitischen Islam abgespalten hatten.



Foto: Gernot Huber

Libanon —

Islamische Organisationen auf dem Vormarsch

Im Osmanischen Reich war die Region Mont Liban autonomes Gebiet, in dem die Religionsgemeinschaften zwar räumlich getrennt lebten, aber durch einen gemeinsamen Fürsten maronitischer oder drusischer Herkunft gegenüber dem Sultan vertreten wurden. Die Schiiten hingegen, deren Hauptsiedlungsgebiete südlich und östlich des Mont Liban lagen, besaßen wenig Einfluß. Sie blieben unter sunnitischer Herrschaft eine verfolgte Minderheit, die erst 1967 als religiöse Gemeinschaft anerkannt wurde.

Das friedliche Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen endete, als die europäischen Mächte vom 18. Jahrhundert an den Nahen Osten zu durchdringen begannen. Die Maroniten fühlten sich seit den Kreuzzügen den Europäern, besonders aber Frankreich verbunden, und profitierten nun vom wachsenden Einfluß Europas. Sie erlangten im Libanon-Gebirge bald eine wirtschaftliche und politische Vormachtsstellung. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch Sonderrechte, die die christliche Gemeinschaften unter den sunnitischen Herrschern besaßen. Die Maroniten verfügten über religiöse Autonomie, hatten ein eigenes Personenstandsrecht und europäisch orientierte Bildungseinrichtungen. Die Religionsgemeinschaft wurde auf diese Weise eine Hauptquelle sozialer Identität.

Die maronitische Führungsschicht begrüßte die Kapitalisierung der Region durch die Kolonialmacht Frankreich, die Anfang des 19. Jahrhunderts den Mont Libanon für die Seidenraupenzucht erschloß. Die Plantagenwirtschaft und der Handel mit Europa lagen ganz in den Händen der aufsteigenden maronitischen Handelsbourgeoisie, die sich neben den



alten Feudalfamilien herausbildete. Die Tatsache, daß man nun für den Weltmarkt produzierte, verdrängte die ländliche Subsistenzwirtschaft: Die Bauern verloren ihr Land, das nun zum Privateigentum erklärt wurde. Reiche Maroniten erwarben Grundbesitz auch in ehemals rein drusischen Gebieten im Süden (Chouf), die Schiiten wurden nach Süden und Osten abgedrängt.

Diese Entwicklung zerstörte die ökonomischen Abhängigkeiten; die alten Loyalitätsverhältnisse und die sozio-kulturellen Bindungen an die religiöse Gemeinschaft indes blieben bestehen. Die Vorherrschaft einer Konfession aber mobilisierte religiöse Vorbehalte: Klassenauseinandersetzungen wurden fortan von religiösen Gegensätzen überlagert.

Die sozialen Widersprüche kulminierten Mitte des 19. Jahrhunderts in mehreren Bauernaufständen. Drusische und maronitische Feudalherren unterdrückten die Revolten gemeinsam, spielten aber auch die Konfessionen gegeneinander aus. 1860 griffen aufgebrachte drusische Bauern die reiche Händlerstadt Zahleh an und ermordeten viele Einwohner. Französische Truppen intervenierten ein zweites Mal auf Seiten der Maroniten, um die Christen zu schützen. Das „Christen"-Massaker stärkte die religiösen Vorurteile und diente den Kolonialmächten, die Region Mont Liban nach Konfession in zwei autonome Bezirke aufzuteilen. Die Drusen — Schützlinge Englands — verwalteten nun den Süden, die Maroniten den Norden.

Das französische Mandat

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches trennte die französische Mandatsmacht das Gebiet des heutigen Libanon von Großsyrien ab und bildete einen lebensfähigen Staat mit knapper christlicher Mehrheit,[1] um weiterhin die führende Rolle der Maroniten, vor allem aber den eigenen Einfluß zu sichern. Schwere innen- und außenpolitische Konflikte waren auf diese Weise programmiert, denn im neuen Staat lebten große moslemische Minderheiten, die einen arabischen unabhängigen und einheitlichen großsyrischen Staat forderten.

Unter dem Mandat Frankreichs beschleunigte sich die schon im letzten Jahrhundert eingeleitete ökonomische und soziale Entwicklung; über Monopolgesellschaften kontrollierte Frankreich Banken und Handel. Gefördert wurde ausschließlich der exportorientierte Großgrundbesitz, niedrige Einfuhrzölle begünstigten den Handel, zerstörten aber die einheimische Wirtschaft, vor allem die Landwirtschaft.

Von der Unabhängigkeit bis zum Bürgerkrieg

Die Kolonialpolitik Frankreichs provozierte im Zweiten Weltkrieg schließlich ein breites Oppositionsbündnis aller Konfessionen. Auch die priviligierten Maroniten waren der Ausplünderung und der politischen Bevormundung überdrüssig. Deshalb einigte man sich 1943 auf einen, freilich niemals festgeschriebenen Nationalpakt: ein konfessionelles Proporzsystem sollte den Maroniten politische Dominanz sichern; die Regierung wurde zu außenpolitischer Neutralität verpflichtet. Das Wahlsystem festigte den Einfluß der großen Familien aller religiösen Gemeinschaften. In den ersten zwanzig Jahren der Republik bildeten die Clan-Führer wechselnde Koalitionen über konfessionelle Grenzen hinweg, solange sie nur vom expandierenden Handels- und Bankwesen profitierten, das unter Kontrolle des westlichen Kapitals blieb. Denn Beirut war nach der Unabhängigkeit 1946 Drehscheibe des Handels zwischen westlichen Ländern und der arabischen Welt geworden. Libanesische Banken verwalteten die wachsenden Erdöleinnahmen sowie die Kapitalien reicher Familien aus Palästina, Ägypten und Syrien. Investionen aber flossen nur in Wirtschaftssektoren, die schnelle und hohe Profite abzuwerfen versprachen. Industrie und Landwirtschaft wurden vernachlässigt. Die Landbevölkerung verarmte. Viele wanderten in die Slums der Städte ab oder verließen das Land für immer. Betroffen war vor allem die moslemische Bevölkerung. Der Libanon blieb — trotz des Glanzes der Beiruter Metropole — ein Entwicklungsland. Arabischer Nationalismus und die Solidarität mit den Palästinensern gewannen an Boden. Die sozialen und politischen Konflikte entluden sich 1958, als der maronitische Staatspräsident Chamoun in dieser Situation ein Bündnis mit Israel gegen Ägypten und Syrien schließen wollte. Doch die amerikanische Flotte intervenierte; die alten Herrschaftsverhältnisse blieben.

Zehn Jahre später aber hatte sich die politische Landschaft im Libanon grundlegend verändert. In der Illegalität waren nasseristische, baathistische und kommunistische Parteien stark geworden, deren Basis die moslemische Bevölkerung und die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft bildeten. 1969 gründeten diese Organisationen unter Führung des Drusenfürsten Kamal Jumblatt die überkonfessionelle **Libanesische Nationale Front**, die soziale Reformen forderte, den politischen Konfessionalismus abschaffen wollte und ein Bündnis mit dem palästinensischen Widerstand schloß, der nach der Niederlage der arabischen Armeen 1967 zu einem wichtigen Machtfaktor und Hoffnungsträger im Libanon geworden war. Die Strafaktionen Israels stärkten deshalb — trotz der harten Folgen für die Schiiten im Süden — in den ersten Jahren die Solidarität mit den Palästinensern und den Zusammenhalt der fortschrittlichen Kräfte.

Die religiösen Würdenträger und traditionellen Notablen hingegen verloren ihren Einfluß und suchten das Bündnis zu schwächen. Die Maroniten indes sahen ihre Herrschaft ernsthaft bedroht, sie schlossen sich zusammen und begannen ihre Milizen aufzubauen.

Die fortschrittliche Bewegung genoß zwar die Sympathie der arabischen Bevölkerung, sie blieb aber in der arabischen Welt isoliert. Panarabismus, arabischer Sozialismus und Solidarität mit dem palästinensischen Volk waren kaum mehr als verbale Pflichtübungen — auch in den „fortschrittlichen" arabischen Staaten, die ebenfalls ihren machtpolitischen Interessen folgten und im eigenen Land jede Opposition unterdrückten.

Das progressive Bündnis hatte folglich nicht nur im Innern Libanons Feinde: Syrien, aber auch Israel, suchten die innerlibanesischen Konflikte in ihrem Interesse zu lenken und auszunutzen. Übergriffe der libanesischen Armee und „christlicher" Milizen provozierten 1975 schließlich den Bürgerkrieg, in dem keine der beiden Konfliktparteien siegreich sein konnte. Zwei verfeindete Staaten, Israel und Syrien, beanspruchen seitdem die Kontrolle über den Libanon und haben das Land in Einflußgebiete aufgeteilt. Denn keiner von beiden kann heute seine Machtansprüche im ganzen Libanon durchsetzen. Beide profitieren deshalb vom fortdauernden Krieg, der die libanesischen Fraktionen von äußeren Mächten abhängig macht.



Milizen der schiitischen Amal-Partei *Foto: Gernot Huber*

Terraingewinn der islamischen Gruppen

Nach der syrischen Intervention 1976 und der militärischen Niederlage der fortschrittlichen Kräfte verfiel die Nationale Front; die alten Loyalitätsbeziehungen und die Bindung an die religiösen Gemeinschaften gewann wieder an Bedeutung, auch in den ehemals laizistischen Organisationen. Die nasseristischen Gruppen wurden sunnitisch, die Partei Kamal Jumblatts drusisch, die Amal schiitisch. Die KP und die Baathisten verloren langsam ihre Basis. Beschleunigt wurde diese Entwicklung durch die Herausbildung einer homogenen christlichen Zone nördlich Beiruts, in der die Falange-Milizen Beshir Gemayels Ruhe und Ordnung durchsetzten. Die Parteien der Nationalen Bewegung aber forderten halbherzig einen einheitlichen, überkonfessionellen Staat, den weder die Maroniten, noch Israel oder Syrien wollten. Die Bevölkerung im moslemischen Sektor aber litt unter den israelischen Übergriffen, unter Terrorakten und dem wirtschaftlichen Chaos. Für diese Situation wurden nun die Palästinenser verantwortlich gemacht. Als die israelische Armee 1982 im Libanon intervenierte, war das Bündnis der fortschrittlichen Kräfte mit den Palästinensern zerfallen. Die schiitische Amal aber war — unter dem Eindruck der siegreichen islamischen Revolution im Iran — zum wichtigsten po-



Mädchenorganisation der schiitischen Amal-Partei

litischen Faktor im moslemischen Lager geworden.

Die „Bewegung der Benachteiligten", unter dem Namen ihrer Miliz, Amal, bekannt, war 1974/75 von dem schiitischen Imam Mussa Sadr[2] gegründet worden, um den Einbruch der linken, laizistischen Organisation unter den Schiiten zu stoppen. Amal griff die radikalen Forderungen der säkularen Parteien auf, ohne eine klare Stellung zu beziehen oder gar religiöse Inhalte preiszugeben.[3] Im Bürgerkrieg ergriff diese Organisation erst Partei, als maronitische Milizen schiitische Gebiete überfielen. Auch Amal hatte kein Interesse an einem Sieg der nationalen Bewegung. Deshalb arbeitete sie nach der syrischen Intervention 1976 mit Damaskus zusammen und begann, laizistische Parteien und palästinensische Organisationen erbittert zu bekämpfen. Der Einmarsch der Israelis 1982 wurde deshalb von den Schiiten zunächst begrüßt, schwächte er doch diese Gruppen. Die Besatzerpolitik Israels im Südlibanon und der Versuch, unter der Präsidentschaft Amin Gemayels das Machtmonopol der Falangisten über den gesamten Libanon zu errichten, brachte die Schiiten bald in Opposition. Die Schiiten-Organisation festigte das Bündnis mit Syrien, das seinen Einfluß im Libanon gewahrt haben wollte. Gegen die israelische Besatzung und den maronitischen Staat freilich vermochten die Amal-Milizen nur mit Unterstützung der säkularen libanesischen Fedayin erfolgreich vorzugehen. Die Amal konnte sich dabei auf die größte Bevölkerungsgruppe stützen und bekämpfte nun, kaum war die Macht konsolidiert, die alten Bündnispartner, um das Machtmonopol in moslemischen Gebieten mit schiitischer Mehrheit und in Westbeirut zu erringen. Der Krieg gegen die palästinensischen Flüchtlingslager, gegen weltliche Parteien der sunnitischen und drusischen Gemeinschaft und gegen die Kommunistische Partei belegen diese Politik.

Heute aber machen die **Hezbollahis** und andere fundamentalistische Gruppen der Amal-Organisation das Machtmonopol streitig. Sie sind eng mit dem Mullah-Regime im Iran verbunden und verfügen deshalb über ausreichende finanzielle Mittel. Sie wollen eine Islamische Republik im Südlibanon errichten und arbeiten mit den Palästinensern zusammen. Auf diese Weise schwächen sie Amal und stärken islamische Strömungen unter den Palästinensern. Obwohl die Anhänger der „Partei Gottes" der Amal zahlenmäßig weit unterlegen sind, wächst ihr Einfluß. Denn die Politik Amals — das enge Bündnis mit Syrien und die Teilnahme an der Regierung der Nationalen Einheit — hat der schiitischen Bevölkerung keinerlei Vorteile gebracht. Radikale Parolen gewinnen an Boden: es waren schließlich die schiitischen Märtyrer, die der israelischen Armee und der multinationalen Truppe die schwersten Niederlagen zufügten.

In der sunnitischen Gemeinschaft wuchsen die fundamentalistischen Strömungen langsamer. Diese Gruppen sind regional zersplittert; nennenswerten Einfluß besitzen sie nur im Norden um Tripolis. Sie bekämpfen die syrische Besatzungsmacht und die weltlichen Organisationen; gegen die Syrer haben sie sich mit der PLO Arafats verbündet.

Israel und Syrien stehen heute im Libanon einem konsequenten und unberechenbaren Gegner gegenüber, der von religiösem Fanatismus getrieben wird und sich ganz der irrationalen Politik des iranischen Regimes unterwirft. Das syrische Regime hat die Intoleranz und Unnachgiebigkeit der fundamentalistischen Strömungen im Libanon schon deutlich zu spüren bekommen. Das kann Israel nur recht sein: solange die innerlibanesischen Auseinandersetzungen dauern, kann dieser Staat der Islamisierungswelle im Libanon gelassen zuschauen.

Marianne Stern



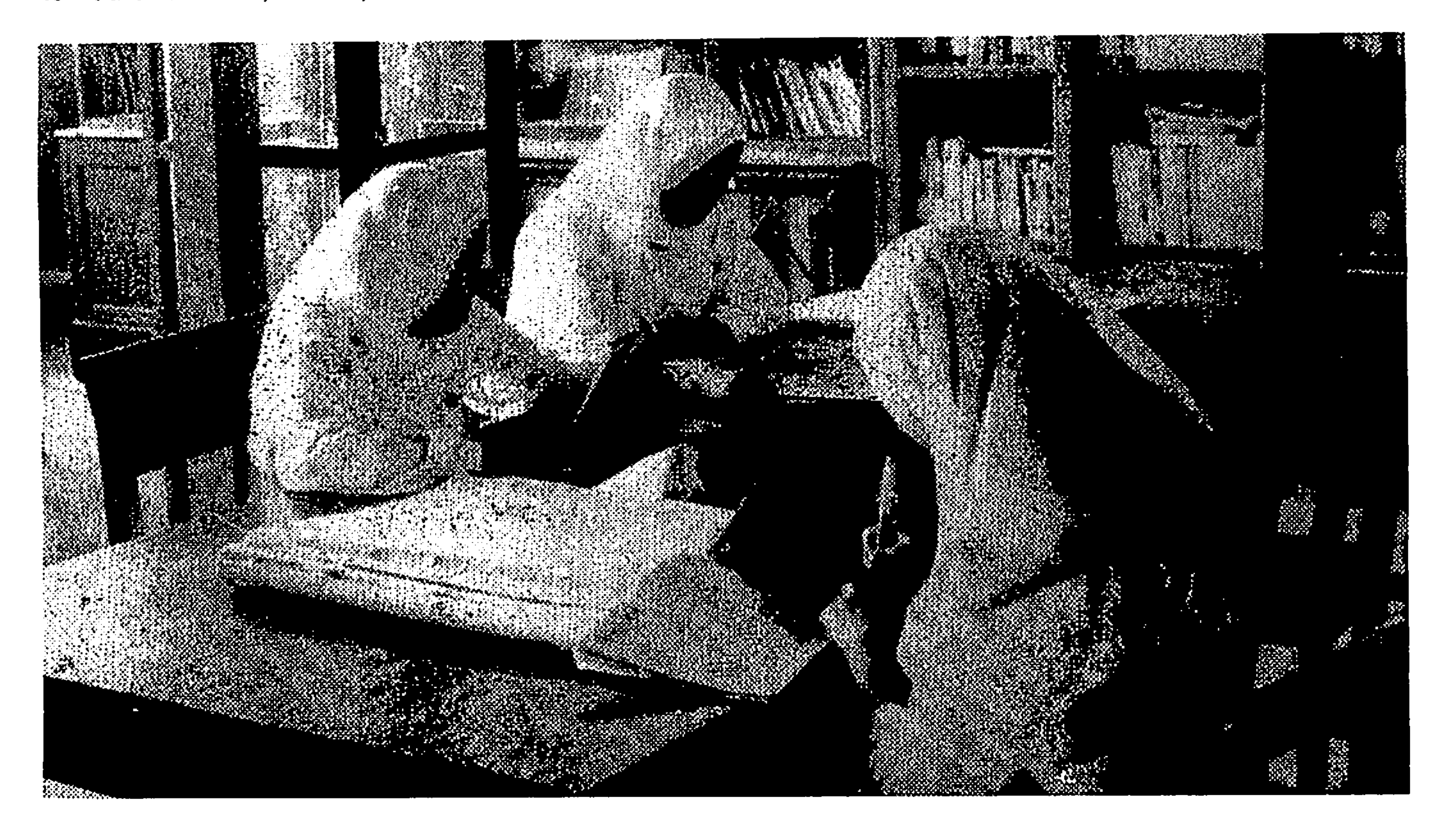
Foto: Gernot Huber

Anmerkungen:

1. Im Libanon sind 17 Glaubensgemeinschaften als „Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt". Nur die Hälfte aller Christen sind Maroniten. Viele Christen anderer Konfessionen fühlten sich später dem fortschrittlichen libanesischen Lager zugehörig. In „Groß"-Libanon lebten 1932 nur 30 % Maroniten, 25 % Christen anderer Konfessionen, 21 % Sunniten, 18 % Schiiten und 6 % Drusen. Das demographische Verhältnis hat sich bis heute völlig verschoben, von 3 Mio. Libanesen sind 1 Mio. Schiiten.
2. Mussa Sadr, ein Schiite libanesischer Abstammung, ausgebildet in Qom, kam Ende der 50er Jahre in den Libanon. 1969 wurde er an die Spitze des Hohen Schiitischen Rates gestellt, der damals gegründet wurde, um religiöse Strömungen unter den Schiiten zu stärken. Das Wirken Sadrs betrachteten die Maroniten mit Wohlwollen, spaltete es doch das moslemische Lager. Seit Beginn der 70er Jahre arbeitete der Imam mit Syrien zusammen, nach dem Bürgerkrieg eiferte er gegen die Anwesenheit der Palästinenser im Libanon. Er verschwand 1978 auf einer Reise nach Libyen. Differenzen hatte er mit Ghaddafi in der Palästina-Frage.
3. Die schiitische Amal besaß personelle Bindungen zum Klerus im Iran; Syrien, al-Fatah und das Deuxieme Bureau-beeinflußten Strömungen in dieser Organisation.

Quellen:

Lynne Barbee, Schiites cut in on the carg game, in: The Middle East, March 1981
Detlef Haritz, Der Brügerkrieg im Libanon, Offenbach 1977
Marius K. Deeb, Libanon: Prospects for national reconciliation in the Mid-1980s, in: the Middle East Journal, Spring 1984, S. 267-284
Carole Jerome, South Lebanon: towards an Islamic republic?, in: The Middle East, Aug. 1986, S. 7-9
Samir Kassir, Comment l'occupation Israelienne favorise l'extemisme chiite dans le Sud de Liban, Le Monde diplomatique, Nov. 1986
Wolfgang Köhler, Libanon, in: Nohlen/Nuscheler (Hrsg.), Handbuch der Dritten Welt, Bd. 6, Hamburg 1983
Camille Mansour, Au-dela du siege des camps palestienne de Beyrouth. La montee en puissance du mouvement Amal et ses limites, in: Magreb-Machrek, Nr. 109, 1985, S. 64-82
Hermann Nicolai, La Politisation de la crise sociale libanese, in: L'Afrique er L'Asie modernes, Nr. 147, Automne 1984, S. 33 ff.



Koranschulen in Indonesien

Indonesien ist mit 165 Millionen Menschen, die sich zu 90 Prozent zum Islam bekennen, das größte islamische Land. Traditionelle islamische Schulen sind ein Beispiel für die Bedeutung des Islams im politischen und kulturellen Leben Indonesiens. Dennoch besitzt im Augenblick der Islam in Indonesien nicht die Kraft und Popularität, die er in Malaysia genießt.

Die Bedeutung des Islam läßt sich exemplarisch an den traditionellen islamischen Bildungsstätten, den sogenannten „Pesantren", aufzeigen, die noch heute vorwiegend im ländlichen Milieu ungebrochene Bedeutung besitzen. Daran konnte auch der Staat, der sie seit jeher zu kontrollieren versuchte und zu dem die Pesantren deshalb ein sehr zwiespältiges und schwieriges Verhältnis besitzen, nichts ändern. Ihre Führer (kyai) haben sich bis heute Übergriffen der Zentralregierung in Jakarta, welche die relevanten Erziehungs- und Bildungsinstitutionen beaufsichtigen und standardisieren will, erfolgreich widersetzt. Millionen von Schülern werden noch heute in diesen autonomen, informalen islamischen Internatsschulen ausgebildet. Seit den 70er Jahren gelten Pesantren gar in der entwicklungspolitischen Diskussion als hoffnungsvolles Instrument der sozio-ökonomischen Modernisierung Indonesien. Und selbst die Regierung Suharto versucht sie seither in ihr Entwicklungsprogramm zu integrieren.

Lehr- und Lerngemeinschaft

Lern- und Lehrauftrag sind im Islam untrennbar miteinander verbunden. Wenig erstaunlich daher, daß den Institutionen des Lernens — neben denen des Rechts — ein zentraler Stellenwert innerhalb der islamischen Kultur eingeräumt wird: Sie sind als Stätten der Vermittlung und Tradierung der islamischen Lehre unentbehrlich — so auch in Indonesien.
Der Begriff Pesantren bezeichnet religiöse Lehr- und Lerngemeinschaften, den Platz der Santri (Schüler), die sich zum Studium der klassichen arabischen Schriften um einen Lehrer (kyai) versammeln. Charakteristikum dieser indonesischen Form islamischer Erziehung, die bis Ende des 19. Jahrhunderts ein Bildungsmonopol innehatte, ist ihre völlige Selbständigkeit in organisatorischer, politischer, pädagogischer und wirtschaftlicher Hinsicht. Die Autonomie dieser Lebensgemeinschaften wird durch die Unterstützung und Anerkennung der umliegenden Dörfer und ihrer Bevölkerung garantiert. Pesantren sind Zentren des islamischen Lebens, die dank der charismatischen Ausstrahlung ihres kyai einen institutionellen Charakter erhalten. Denn mit der Verleihung des Ehrentitels kyai signalisiert die Bevölkerung ihre Bereitschaft, einen auserwählten, d.h. gelehrten Muslim (ulama) als ihren religiösen Führer zu respektieren und ihm die nötigen Ressourcen zur Errichtung und Aufrechterhaltung eines Pesantren zur Verfügung zu stellen. Traditionellerweise kann ein Kyai Boden, Rohstoffe und Arbeitskraft rekrutieren, um eine Moschee, die als Symbol und Mittelpunkt des Pesantren gilt, und die erforderlichen Unterkünfte (pondok) für seine Santri zu bauen. Diese Leistungen können von der Bevölkerung als Huldigung an die magisch-spirituelle Kraft des Kyai bewertet werden. Der Kyai seinerseits übernimmt

vielseitige Funktionen: als gelehrter Muslim, charismatischer Mystiker (sufi) und ländlicher Erzieher, oftmals auch als Heiler. Er versteht es dabei ausgezeichnet, sich den lokalen Verhältnissen und sozio-religiösen Bedürfnissen anzupassen. Schon seit dem 15. Jahrhundert, also bereits seit den islamischen Anfängen im Archipel ist diese Eigenschaft als eine seiner typischen Fähigkeiten belegt.

Schnelle Verbreitung

Wandernde Sufi-Lehrer verkündeten als erste den neuen Glauben, ohne jedoch das vor-islamische Religionsgut als Häresie zu verdammen, was wesentlich zur schnellen Verbreitung des Islam beitrug.
Die eher tolerante, vermittelnde Position der Kyai blieb aber nicht unwidersprochen, was im 19. Jahrhundert innerhalb der Pesantren-Tradition eine orthodoxere Islamauslegung stimulierte. Vor allem auch die koloniale Herausforderung trieb die Kyai dazu, die islamische Lehre mit zunehmendem Nachdruck und Eifer zu verkünden, um sich damit gegen die Ungläubigen (kapir), das heißt gegen die christlichen Holländer und die einheimischen Kollaborateure der Priyayi (traditionelle lokale Verwaltungsbeamte) zu stellen. Grundsätzlich fällt jedoch in Indonesien auf, daß der traditionelle Islam — von wenigen Ausnahmen abgesehen — der fundamentalistischen Strenge arabischer Ausprägung entbehrt. Damit soll keineswegs behauptet werden, dem muslimischen Leben in Indonesiens vollzieht sich indessen über Jahrhunderte bis in die Gegenwart und ein vertieftes Islamverständnis ist erst im Laufe dieses Prozesses in einer breiteren Bevölkerungsschicht gewachsen.
Insbesondere im ausgehenden 19. Jahrhundert brechen erste offensichtliche Spannungen und Spaltungstendenzen in der islamischen Gemeinde Indonesiens auf. Vor allem die aus Mekka zurückkehrenden Pilger (haji) erwarben bei der Bevölkerung ein hohes Ansehen und traten dadurch oftmals in Konkurrenz zu den traditionellen Kyai. Sie vertraten einen erneuerten, puristischen Islam als eine Religion der Vernunft, die zu Aktivität und Selbsthilfe auffordert. Auf der einen Seite wandten sie sich gegen die unzähligen Neuerungen (bida), die in Lehre und Praxis des Islam eingeflossen sind; andererseits war ihre Haltung eine Reaktion auf die westlich-abendländische Überlegenheit, die sich in der islamischen Welt immer deutlicher abzuzeichnen schien. Unter Nutzung der westlichen Technologie und Wissenschaft sollten deshalb die „dekadent gewordenen" islamischen Gesellschaften mit neuer Dynamik erfüllt werden. Mit ihren modernen und frei räsonierenden Interpretationen wollten diese Muslims die arabischen Texte hinsichtlich ihrer Relevanz für die nationale Entwicklung neu durchdenken.



PPP-Unterstützer in Jakarta

Islam und Moderne

Im Indonesien des beginnenden 20. Jahrhunderts führte diese Neuinterpretation des Islam zur Herausbildung von (sozial) politischen Organisationen (Parteien, Verbände, Frauenorganisationen), zur Erneuerung der islamischen Bildungsbewegung und leistete zugleich einen wichtigen Beitrag zum sich formierenden Nationalismus. Der islamische Modernismus und der anti-koloniale Kampf forderten auch von den traditionell etablierten islamischen Institutionen, den Pesantren, eine Antwort auf die gewandelten Bedingungen, wollten sie ihre Bedeutung zukünftig nicht völlig verlieren. Besonders die in Mekka ausgebildeten Kyai haben sich darum intensiv mit den Herausforderungen ihrer Zeit und mit der Zukunft ihrer Bildungstradition auseinandergesetzt. Blieben sie auch ihrem

Islamische Organisationen in Indonesien

Die Nahdatul Ulama (Rat islamischer Lehrer), eine der großen islamischen Organisationen, hat sich im November 1987 gegen eine Betätigung als eigenständige politische Partei ausgesprochen.
Schon 1984 wurde bei einem NU-Kongreß die Unterstützung für die Partai Persatuan Pembanguan (PPP) zurückgezogen.
In der PPP waren einstmals vier Muslimorganisationen vertreten, die sich 1973 auf Verlangen der Regierung zusammenschlossen. Damit sollte eine bessere Kontrolle gewährleistet sein, sowie die Hoffnung auf eine Schwächung der islamischen Organisationen durch ein Zusammenfassen unterschiedlicher Gruppen.
Unter dem Druck der Regierung stimmte die PPP 1984 zu, die Grundpfeiler der indonesischen Verfassung zur Grundlage ihrer Politik zu machen. (Radikale Muslims sind darüber besonders erbost, denn diese Verordnung bedeutet, die Verfassung über den Koran zu stellen.)
Die NU gab ihre Zustimmung, trat aber gleichzeitig aus der PPP aus, verbunden mit einem Rückzug aus jeglicher politischer Aktivität.
Was sind die Gründe für eine politische Zurückhaltung? Eigenständige politische Arbeit, sofern sie nicht mit der Regierungspolitik übereinstimmt, ist in der Militärdiktatur Indonesien ohnehin nicht möglich, der Rahmen politischer Entfaltung wird von der Regierungspartei Golkar gesteckt. (Verordnung von 1984 auch für islamische Organisationen).
Ein anderer Grund liegt in der Rivalität der NU mit der anderen großen islamischen Organisation, der städtisch verankerten Muhammadiyah (reformistische islamische Bewegung, gegründet 1912), die wegen politischer Neutralität beste Beziehungen zu hochgestellten Politikern und Militärs unterhält.
So wird die Regierung die Haltung der NU mit dem Gewähren eines größeren Freiraums für die Pesantren belohnen.
Der Vorsitzende der NU, Wahid, erklärte, sich in Zukunft mehr auf sozio-kulturelle und sozio-ökonomisch, als auf politische Aktivitäten zu konzentrieren. Gleichzeitig beteuerte er mit Nichtregierungsorganisationen weiterhin zusammenzuarbeiten.
Nurcholish Majid vom staatlichen Institut für Islam-Wissenschaften erklärte, daß der politische Einfluß der Muslimorganisationen geringer, der kulturelle Einfluß jedoch stärker geworden sei.
Spannungen zwischen Regierung und islamischen Organisationen traten vor zehn Jahren schon einmal verschärft auf, als die Regierung den javanischen Mystizismus (kepercayaan) in ihre Grundsatzpolitik aufnehmen wollte. Damals mußte die Regierung das Vorhaben fallen lassen, um wenigstens das säkulare Heiratsgesetz ohne erheblichen Widerstand durchzubringen.
Heutzutage braucht die Regierung weniger Widerstand zu fürchten. Mit islamischen Führern wie Wahid, die vorschlagen, moderne Moslems sollten den arabischen Gruß durch Worte in Bahasa Indonesia ersetzen, scheint der gegenwärtige Strom islamischer Politik und Kultur von dem im benachbarten Malaysia wegzuführen.
Dennoch gingen die Unruhen und Anschläge von 1984 hauptsächlich von islamischen Oppositionellen aus. Auch die islamische Studentenorganisation hat die Verordnung von 1984 nicht akzeptiert. Islamische Opposition stellt für die indonesische Regierung keine ernstzunehmende Gefahr dar, wird jedoch von dieser wachsam beobachtet und kontrolliert.

traditionell gewachsenen Islamverständnis treu, so haben sie dennoch ihr Bewußtsein für notwendige Veränderungen geschärft. Ausdruck dieser gewandelten Einstellung war der 1926 erfolgte Zusammenschluß in der Nahdatul Ulama (das Erwachen der Muslim-Gelehrten) und der gleichzeitig erklärte Wille, die Pesantren den Erfordernissen der Zeit durch stetige Reform anzupassen. Neben dem Festhalten am primären Erziehungs- und Bildungsauftrag, der traditionellen religiösen Unterweisung und Charakterbildung, sollten den Pesantren sukzessive säkulare Bildungsprogramme angegliedert werden. Gerade dieses Festhalten an der Tradition, unter gleichzeitiger Aneignung von neuem Wissen und der Anpassung an veränderte Umstände führt bis heute zu intensiven Spannungen innerhalb der Pesantren. Zudem befinden sie sich seit der Unabhängigkeit in einem andauernden Konkurrenzverhältnis zu den neu errichteten, staatlich anerkannten Schulen, die säkulares Wissen bis zur Zertifikatsreife vermitteln.

Konkurrenz durch staatliche Bildung

Angesichts wachsender Altersjahrgänge und schlechter Arbeitsmarktaussichten für Jugendliche richten sich trotz der hohen Quote von Schulabbrechern und arbeitslosen Absolventen immer mehr Hoffnungen auf einen staatlich anerkannten Schulabschluß als Zugangsvoraussetzung für die Berufswelt. Damit wächst der soziale Druck gegenüber den Pesantren, entweder eine staatlich anerkannte Schulausbildung zu übernehmen und dabei mit vielen unerwünschten Konsequenzen konfrontiert zu werden, oder sich auf eine religiöse Zusatzausbildung in Ergänzung zum Schulbesuch zu beschränken und damit wichtige Teile ihrer traditionellen Funktionen aufzugeben. Um diesem Dilemma zu entgehen, versuchen einige Pesantren Alternativen zur Übernahme staatlich anerkannter Schulen zu entwickeln. Im einzelnen ist ihre Vorgehensweise so unterschiedlich, daß verallgemeinernde Aussagen nur begrenzt möglich sind. So wird z.B. im Pesantren „Daruh Fallah" versucht, eine Fachausbildung in Landwirtschaft und Viehzucht mit einer religiösen Erziehung zu verbinden. Eine andere Strategie zielt auf den Aufbau von Sonderprogrammen, die zum Teil an traditionelle Funktionen des Pesantren oder des Kyai anknüpfen. So bietet der Pesantren „Suryalaya" in West-Java eine Drogentherapie auf mystischer Basis. Aufgrund der engen Beziehungen zur dörflichen Umgebung haben einzelne Pesantren — meist mit Unterstützung von Nichtregierungsorganisationen — Initiativen zur Dorfentwicklung und — im Pesantren „Pabelan" — mit der Ausbildung von Santris zu „Motivatoren" für den ländlichen Bereich begonnen. Offen ist bisher, ob und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen eine Integration solcher Zusatzfunktionen mit der traditionellen religiösen Erziehung gelingt.

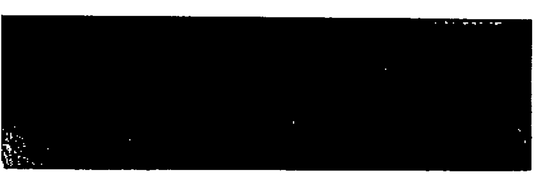
Walter Ramstein



Islamisierung in

Gott ist groß. Mit diesem Schlachtruf stürzten sich die 400 Aufständischen des Dorfes Memali in den Kampf gegen 200 Polizisten und Spezialeinheiten. Mit Gewehren, Macheten und vergifteten Pfeilen ausgestattet zogen sie, von Frauen und Kindern begleitet, im November 1985 unter ihrem geistlichen Führer Ibrahim Mahmud in die blutige Schlacht.

18 Tote und 160 Verhaftete sind die traurige Bilanz dieses Aufstandes verarmter, verzweifelter und religiös fanatisierter Landbewohner, denen keine Alternative mehr blieb als der „Heilige Krieg", um dem ausweglosen Leben in tiefster Armut zu entgehen.
Das Dorf Memali im Norden der malayischen Halbinsel ist seit diesem Tag im ganzen Land bekannt. Seither steht es als



Malaysia



Symbol für die zunehmende Legitimitätserosion der Landesregierung, die ihre Machtbasis nicht zuletzt in den traditionellen ländlichen Regionen begründet, zu denen auch Memali zählt.

Was bedeutet dieses Ereignis? Seit der Unabhängigkeit Malaysias 1957 ist die Regierung Vielvölkerstaat, in dem ca. 35 % der Bevölkerung Chinesen und 10 % Inder sind, malayisch dominiert. Nicht zuletzt aufgrund des parlamentarischen Wahlsystems muß also die malaysische Regierungspolitik darauf ausgerichtet sein, sich der Loyalität der überwiegend ländlichen malayischen Bevölkerung zu versichern.

Die eng mit dem Namen Memali verbundene Frage ist daher die nach dem sozialen Frieden überhaupt. Bereits seit Anfang der 70er Jahre nämlich rückt das Religionsproblem immer weiter in den Vordergrund der politischen Auseinandersetzungen, obwohl sich die malaysische Regierung selbst als Advokat einer Islamisierungspolitik versteht und die Ausbreitung dieser Religion förderte.

Während jedoch wichtige malayische Bevölkerungsgruppen eine radikal forcierte Islamisierung des gesamten gesellschaftlichen Lebens verlangen, bestehen die großen nicht-malayischen Minoritäten auf einer weitgehenden Trennung zwischen Staat und Islam, und fürchten um ihre kulturelle nicht-islamische Entfaltung.

Der Handlungsspielraum des Staates ist also eng bemessen, da die oppositionellen Islamisierungsbestrebungen zusätzlich kompliziert sind durch den labilen Konsens zwischen den verschiedenen Ethnien des Vielvölker- und religionsstaates.

Im folgenden soll versucht werden, die wichtigsten Grundlinien dieses sozialen Konfliktes zu verdeutlichen.

Islamisierung der vorkolonialen malayischen Gesellschaft

Vergleicht man die Entwicklungsgeschichte des Islam auf der malayischen Halbinsel mit der des Mittleren Ostens, so fällt auf, daß hier in Südostasien traditionelle vorislamische Wertvorstellungen noch immer stark das gesellschaftliche Leben prägen. Islamische Elemente wurden in die bestehende Kultur aufgenommen, ohne das traditionelle Gesellschaftssystem im Kern in Frage zu stellen.

Im Gegenteil waren es gerade die Fürsten der Region, die seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zunehmend zum Islam konvertierten und damit sogar ihre gesellschaftliche Stellung festigen konnten. Seit dem 16. Jahrhundert nämlich transportierte die islamische Lehre wissenschaftliches (z.B. Astrologie, Medizin) und technisches know how (z.B. ein funkitionsfähiges Rechtssystem für den Fernhandel mit hauptsächlich islamischen Kaufleuten aus Südasien und dem Mittleren Osten). Darüber hinaus fand die Idee von der Einheit weltlicher und religiöser Herrschaft unter den persischen Safawiden (Heute wird die Herrschaftsepoche der Safawiden von 1504 bis 1788 im Iran bezeichnenderweise als historische Vorläuferin der Islamischen Republik interpretiert) Eingang in die malayische Religionsphilosophie. Ergänzt wurde dieses Element durch den sufistisch geprägten Gedanken von der Unfehlbarkeit des religiös-weltlichen Führers.

Insgesamt kann also hervorgehoben werden, daß es primär weltliche und politische Erwägungen waren, die die Fürsten bewogen haben, selektiv Facetten des islamischen Religionsgebäudes in das eigene Gesellschaftssystem zu integrieren und damit gleichzeitig die eigene Machtposition auszubauen. Die shari'a faßte nur in Teilbereichen des malayischen Rechtsverständnisses Fuß.

Islam in der kolonialen Epoche

Man kann also von einer wirtschaftlich und technisch fortschrittlichen Rolle des Islam in dieser ersten Islamisierungsphase sprechen. Die langsam zunehmende Islamisierung wurde dann jedoch unter britischer Kolonialherrschaft (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts bis 1957) unterbrochen. Die malayischen Sultane blieben unter der „indirekten Herrschaft" Großbritanniens zwar religiöse Oberhäupter, die Trennung von Staat und Religion wurde jedoch verordnet. Westliches Recht und die Sekularisierung des Staates beschränkten die weiteren kulturellen Entfaltungsmöglichkeiten des Islam erheblich.

Gleichzeitig jedoch blieben die traditionellen malayischen Dorf- und Gesellschaftsstrukturen weitgehend erhalten. Denn die britischen Kolonialherren, die hier eine Plantagenwirtschaft par excellence aufbauten, zogen es vor, zu diesem Zweck indische und chinesische Arbeiter anzuwerben. Zurecht versprachen sie sich hiervon niedrigere Lohnkosten und bessere Kontrollmöglichkeiten der Arbeiterschaft (In dieser Tatsache liegt auch der Grund für den heutigen Vielvölkerstaat begründet).

Bis zur Unabhängigkeit Malaysias spielte der Islam damit eine untergeordnete Rolle auf der Halbinsel, während die malayische Aristokratie zwar zum einen ihre traditionellen Funktionen weiter ausübte, zum anderen aber selbst zunehmend westliche Kultur-, Denk- und Konsumgewohnheiten annahm, gegen die sich jedoch schon damals Opposition herausbildete.

Islam nach der Unabhängigkeit

Entscheidend für das moderne Malaysia ist, daß es nie zu einem politischen Bruch zwischen den traditionellen und den westlich ausgerichteten malaysischen Bevölkerungsgruppen gekommen ist. Trotz heute eklatanter sozioökonomischer Interessengegensätze dieser Gruppen ist es der malayisch dominierten Regierung insgesamt gelungen, als legitime Vertreterin aller malayischen Interessen gegenüber den anderen Ethnien zu erscheinen.

Die Aristokratie konnte mit einer Reihe besonderer Privilegien in den modernen malaysischen Staat integriert werden. Als religiöse Oberhäupter in ihren Bundesländern bestimmen Angehörige dieser Schicht noch heute maßgeblich die religiös-kulturellen Belange ihrer Bevölkerung. Da die Aristokraten gleichzeitig in der modernen Staatsadministration Fuß gefaßt haben, gestalten sie auch maßgeblich die gesamte gesellschaftlich Entwicklung des Landes mit.

Insgesamt läßt sich also festhalten, daß
a) eine grundlegend islamische Gesellschaft in der malayischen Geschichte nie existiert hat,
b) das gesellschaftliche Loyalitätssystem eng auf den Raja bzw. Sultan ausgerichtet war und
c) nie ein abrupter politischer Bruch das traditionelle Hierarchiesystem beseitigt hat.

Islamisierung zwischen Konsens und Konflikt

Im Vergleich zu den 60er Jahren hat sich das kulturelle Leben der Malayen augenfällig gewandelt. Anstelle der farbenprächtigen Sarongs sieht man heute vielfach nüchterne Kleidung, verschleierte Frauen sind keine Seltenheit, Frömmigkeit ist nicht mehr altmodisch. Insbesondere in der Jugend wird ein konservativer Lebensstil propagiert. Der Fastenmonat findet wieder starke Beachtung, Alkoholkonsum ist geächtet. Aufwendige Hochzeitszeremonien in vorislamisch-hinduistischer Tradition, das Tragen schutzbringender Amulette und all jährlich stattfindende Reinwaschungszeremonien am Meer treten hinter einer zweiten Islamisierungswelle zurück.

Studentinnen in Malaysia

Religionslehrer auf dem Land und in der Stadt fordern die Einführung des islamsichen Rechts auf allen Ebenen. überall treten asketisch-kämpferische Prediger auf, die großen Zuspruch genießen und denen es gelingt, junge wie alte Menschen aus der kulturellen Umklammerung westlicher Konsum- und Verhaltensgewohnheiten zu lösen. In einem malayischen Dorf warfen die Bewohner sogar ihre Fernsehgeräte in den Fluß, um sich von dem westlichen Übel zu befreien und in Einklang mit der reinen Religionslehre leben zu können.

Dakwah (in der Bedeutung von Islam propagieren) ist das Schlagwort für die islamische Bewegung, die ihren Ausgang als studentische Protestbewegung in den 70er Jahren nahm und mehr kulturell und intellektuell als politisch zu verstehen ist.
Dem Mißtrauen gegenüber der Regierungspolitik, die wirtschaftliche Privilegien für Wenige begünstigte und für westliche Überfremdung und Korruption verantwortlich gemacht wurde, sollte eine moralische, auf dem Islam basierende Glaubwürdigkeit gegenübergesetzt werden. Weitere Gründe für das Aufleben der Islam-Bewegung gerade zu dieser Zeit waren die Solidarität mit dem Islam weltweit, insbesondere mit den Palästinensern, die als Opfer der westlichen Mächte galten und Spannungen zu den wirtschaftlich dominierenden Chinesen. Deren wirtschaftliche Vormachtstellung wollte die Regierung zwar beschneiden, ihre Politik führte jedoch nicht zum Erfolg. Auch die Mittelklasse konnte zunehmend gegen Bürokratie und Korruption gewonnen werden.

Der Islam ist somit heute in Malaysia eine ähnlich innovative Kraft wie schon in der Kolonialzeit. Damals opponierte die junge islamisch-malayische Elite gegen die alte mit den Briten kooperierende Elite.
Die malaysische Regierungspartei, die sich im wesentlichen aus drei Parteifraktionen zusammensetzt, nämlich einer malayischen, einer chinesischen und einer indischen, reagiert auf diese zioreligiöse Bewegung relativ flexibel, wofür in erster Linie die dominante Regierungsfraktion, die United Malayan National Organization (UMNO) verantwortlich zeichnet.
Im nördlichen Bundesland Kelanten wurde zum Beispiel im Januar 1987 erstmals ein 21-jähriger Opfer der Sharia, als er für öffentlichen Alkoholgenuß und die unzüchtige Annäherung an eine Frau sechs Rutenschläge ertragen mußte. Im Süden der Halbinsel und auf Borneo wäre eine solche Strafgesetzgebung jedoch unmöglich. Gerade der Norden des Landes nämlich war schon immer eine malayisch-islamische Hochburg. In Kelantan z.B. sind 93 % der Bevölkerung Malayen und Muslime. Die Islamische Partei Malaysias (PAS) stellte hier zwischen 1957 und 1970 sogar die alleinige Regierung des Bundeslandes. Diese politisch wichtigste Oppositionspartei des Landes ist wie die UMNO, in den 50er Jahren gegründet worden, war aber wesentlich stärker antikolonialistisch und traditionsbewußter als ihre Gegenspielerin. Als fundamentalistisch kann sie jedoch nicht eingeschätzt werden. Drei Wählergruppen bilden die Basis dieser Partei:
1. Radikale Nationalisten, die teilweise deutlich säkular, teilweise panmalayisch (Der Panmalayismus bezieht sich neben Malaysia auf das gesamte indonesische Archipel, den Süden der Philippinen, und den Süden Thailands, wobei in den beiden letztgenannten Regionen starke malayisch-islamische Minoritäten leben) und sogar sozialistisch orientiert sind.
2. Islamische Reformer, die sich vornehmlich aus dem Mittelstand und der Intelligenz rekrutieren und
3. die traditionell orientierten Muslime, Religions- und Schullehrer sowie weite Teile der ländlichen Bevölkerung, insbesondere der nördlichen, am wenigsten entwickelten Regionen.
Die PAS ist also durchaus keine homogene islamische Oppositionspartei. Insbesondere die teilweise bemerkenswerten Entwicklungserfolge der UMNO auch in ländlichen Gebieten (diese Erfolge beziehen sich aber immer auf enklavenhafte Modernisierungsprojekte, die kaum Auswirkungen auf die traditionellen Dorfwirtschaften zeitigen, jedoch auch dort ausreich(t)en, die Hoffnung auf eine Situationsverbesserung aufrechtzuerhalten und die Wähler bei der Stange zu halten) brachte die PAS in politischen Zugzwang, selbst eine programmatische Entwicklungsstrategie zu formulieren und die Traditionalität ihrer Stammwähler mit einer solchen Fortschrittsphilosophie zu versöhnen.

Ihre parteipolitischen Verstrickungen jedenfalls — in den 70er Jahren koalierte sie sogar mit der UMNO — führten in dieser Phase zur Gründung verschiedener islamischer parteiunabhängiger Organisationen. Die bedeutendsten von ihnen sind die Studentenorganisationen ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia) und das Darul Arqam. Unter ihrem Führer Anwar Ibrahim stellte ABIM sich 1974 sogar an die Spitze eines Aufstandes verarmter Bauern im Norden des Landes, woraufhin Anwar Ibrahim mehrere Monate inhaftiert wurde.

Trotz dieser gemeinsamen Aktionen jedoch muß in Malaysia deutlich zwischen

der stärker modernistisch orientierten Islamisierungsbewegung in den Städten und traditionell orientierten auf dem Land unterschieden werden.
Während auf dem Land „Memali" als Zeichen dafür steht, daß hier eine verarmte Bevölkerung, welche ihre überlieferten Lebenszusammenhänge massiv bedroht sieht, der Regierung zunehmend kritisch gegenübersteht, sieht es in den urbanen Zentren etwas anders aus.
Durch die wachsende Opposition in der eigenen malayischen Wählerschaft alamiert, begann die UMNO nicht nur, islamische Regierungskritiker in den Staatsapparat zu integrieren, sondern sie verfolgte jetzt selbst eine aktive Islamisierungspolitik: Sie gründete eine Islamische Universität, eine Islamische Bank, sie förderte Pilgerreisen nach Mekka und den Bau von Moscheen im ganzen Land. Für Regierungsbeamte werden neuerdings Religionskurse eingerichtet und sogar die Beamten selbst veranstalten private Diskussion- und Unterrichtsabende in ihren Wohnblocks. Im staatlichen Fernsehen werden Predigten übertragen. Internationale Konferenzen werden gesponsert, die teilweise sogar von autonomen Organisationen durchgeführt werden.
Alle diese Aktivitäten — sie ließen sich durch eine Vielzahl weiterer ergänzen — zeigen, daß die Islamisierungspolitik der Regierung durchaus nicht nur eine kühl kalkulierte Strategie ist, mit dem Ziel, der religiösen Opposition den Wind aus den Segeln zu nehmen. Islamisierung in Malaysia ist heute ein Prozeß, der parteiunabhängig in der gesamten malayischen Bevölkerungsgruppe zu beobachten ist. Viele Dorfjugendliche, die Geist und Moral in lokalen Diskussionsrunden und informellen Gruppen ausgebildet haben, sitzen heute auf wichtigen staatlichen Positionen.
Insgesamt also kann man für den urbanen Bereich wohl festhalten, daß sich hier keine massive islamische Opposition gegen die Regierung herausbilden wird. Ein Beispiel mag das verdeutlichen: An der Islamischen Universtität wird heute in den Disziplinen Rechts- und Wirtschaftswissenschaften gelehrt. Das spezifisch islamische reflektiert sich hierbei in dem Bemühen, religiös- moralische Elemente in diese Gesellschaftsbereiche zu „injizieren", ohne die nationalen Entwicklungsbemühungen und die multiethnische Balance im Land zu gefährden. Immer wieder wird der Synthesecharakter der gesellschaftlichen Islamisierung betont, das Bemühen, einen eigenen nationalen Weg und eine eigene nationale Identität zu finden. Es ist in diesem Zusammenhang durchaus bezeichnend, daß der charismatische ABIM-Führer Anwar Ibrahim 1982 der UMNO beigetreten ist und heute einen wichtigen Ministerposten bekleidet.



Das Memali-Syndrom

Ungeachtet der progressiven und identitätsstiftenden Rolle, die die Islamisierung in den Zentren des Landes spielt, verschärft sich der religiöse Konflikt auf dem Land. Noch ist das traditionelle hierarchische Loyalitätssystem weitgehend intakt. Immer häufiger aber werden hier fundamentalistische Positionen artikuliert. Die Gefahr spontaner Gewaltausbrüche steigt. Viele ländliche Bewohner sehen sich durch die einseitig forcierte Industrialisierung der Landwirtschaft an den Rand der wirtschaftlichen Gesamtentwicklung gedrängt. Die einst unbedingt akezptierten Gemeindevertreter halten sich zunehmend in den Städten auf und verfolgen offensichtlich stärker ihre Privatinteressen innerhalb der Regierungspartei, als sich ernsthaft um die Belange der Dorfbevölkerung zu bemühen. Hier beschränken sich die Aktivitäten der Regierung tatsächlich darauf, Moscheen zu bauen und die Geistlichkeit durch Lohnzahlungen zu Agenten der Bürokratieinteressen zu degradieren.
In der Folge entstehen allerorten informelle Gruppen. In vielen Dörfern gibt es neben den staatlich bezahlten Religionsführern „Konkurrenzprediger", die nicht selten wesentlich mehr Zuspruch in der Bevölkerung finden. Auf dieser Ebene werden in Zukunft die Konflikte von einer wesentlich stärkeren Militanz geprägt sein.
Aber auch die Regierung interveniert hier mit anderen Methoden. Sie erscheint grundsätzlich bereit, ländliche Konflikte mittels starker Ordnungsgruppen „zu lösen". Eine Korrektur jedenfalls der bisher praktizierten ländlichen Entwicklungspolitik deutet sich in dem 1986 vorgestellten neuen Entwicklungsplan mitnichten an.
Es kommt vor diesem Hintergrund wohl nicht von ungefähr, daß Stimmen zu den Memali-Ereignissen nicht verstummen wollen, der ganze Konflikt hätte durchaus friedlich beigelegt werden können, wenn die Regierung daran ein wirkliches Interesse gehabt hätte.

Harry Hirsch

Frauen in Saudi-Arabien

Saudi Arabien gehört neben dem heutigen Iran zu einem der religiös konservativsten Länder innerhalb der islamischen Welt. Der dort praktizierte Wahabismus (siehe Glosser) gilt aufgrund seiner äußerst formalistischen Koranauslegung als die strengste sunnitische Glaubensrichtung. Koran und Sunna sind die einzig gültigen Rechtsquellen und bilden ein wichtiges Fundament des saudischen Staates, für dessen theokratisches Herrschaftssystem der Koran Stütze und Legitimation der Macht bedeutet. Die konservative wahabitische Geistlichkeit bestimmt in vielen Bereichen das tägliche Leben. Sie sieht ihre Aufgabe u.a. darin, das Eindringen „unsittlicher, westlich-moderner" Einflüsse zu verhindern. Mithilfe einer religiösen Sittenpolizei (Mutawah) überwacht sie das rechtschaffende Leben der Muslime. Die Hüter der Moral und Ordnung schrecken nicht davor zurück, den saudischen Bürger nötigenfalls mit Gewalt in die Moschee zu treiben, wenn sie entdecken, daß er während der Gebetszeit zum Beispiel den Fernseher eingeschaltet hat.



In der Offentlichkeit sind saudische Frauen immer verschleiert.

Saudi-Arabien ist allerdings nicht nur auf religiösem Gebiet ein Land der „Extreme", sondern auch in ökonomischer Hinsicht. Es verfügt über ein Viertel der gesamten Welterdölreserven. Innerhalb einer Generation ist — bildlich gesprochen — ein ganzes Volk vom „Kamel auf den Cadillac" umgestiegen. Doch nicht nur Wohlstand und Devisen fließen in den Wüstenstaat, sondern auch westliches Ideengut, das die Normen und Werte des theokratischen Gesellschaftssystems in Frage stellt. In Saudi-Arabien stehen sich heute auf der einen Seite die alten, islamischen Traditionen und auf der anderen Seite die „neuen" Werte westlicher Prägung in spannungsreichem Kontrast gegenüber.

Auf dieser Grundlage ist die Stellung der Frau im saudischen Sozialgefüge von einiger Bedeutung: an ihrer Position werden sowohl die herrschenden, patriarchalisch-islamischen Wertmaßstäbe deutlich, als auch die Notwendigkeit, Traditionen aufgrund veränderter ökonomischer Bedingungen zu überdenken. An ihrer gesellschaftlichen Stellung wird der Konflikt zwischen technischem Fortschritt, historischer Tradition und islamischer Weltsicht erkennbar.

Gemäß den patriarchalischen Wertmaßstäben ist sie dem Mann, sei es Vater, Bruder, Ehemann oder Cousin untergeordnet. Ein festgefügtes System tradierter Normen regelt ihr Abhängigkeitsverhältnis in der saudischen Männergesellschaft. Durch veränderte ökonomische Bedingungen gerät das Weiterbestehen dieser Werte allerdings in Gefahr: die Arbeitskraft der Frau wird zunehmend auf dem saudischen Markt benötigt. Der enorme Anteil ausländischer Facharbeiter (ca. 45 % der Gesamtbevölkerung sind Ausländer) soll verringert werden, um einer „kulturellen Entfremdung" und dem Kapitalabzug entgegenzuwirken.

In diesem Sinne wurde das Bildungswesen für saudische Mädchen und Frauen verbessert und immer häufiger werden weibliche Fachkräfte, insbesondere Krankenschwestern, Lehrerinnen und Bürokräfte eingestellt.

Wird sich die Stellung der Frau durch ihre zunehmende Integration in die saudische Wirtschaft, durch ihre ökonomisch veränderte Basis, auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene emanzipatorisch verändern? Oder wird im Gegenteil die „patriarchalische Unterdrückungsschraube" noch fester angezogen werden, um der partiell gewonnenen weiblichen Freiheit durch Rückbesinnung auf islamische Traditionen einen Riegel vorzuschieben?

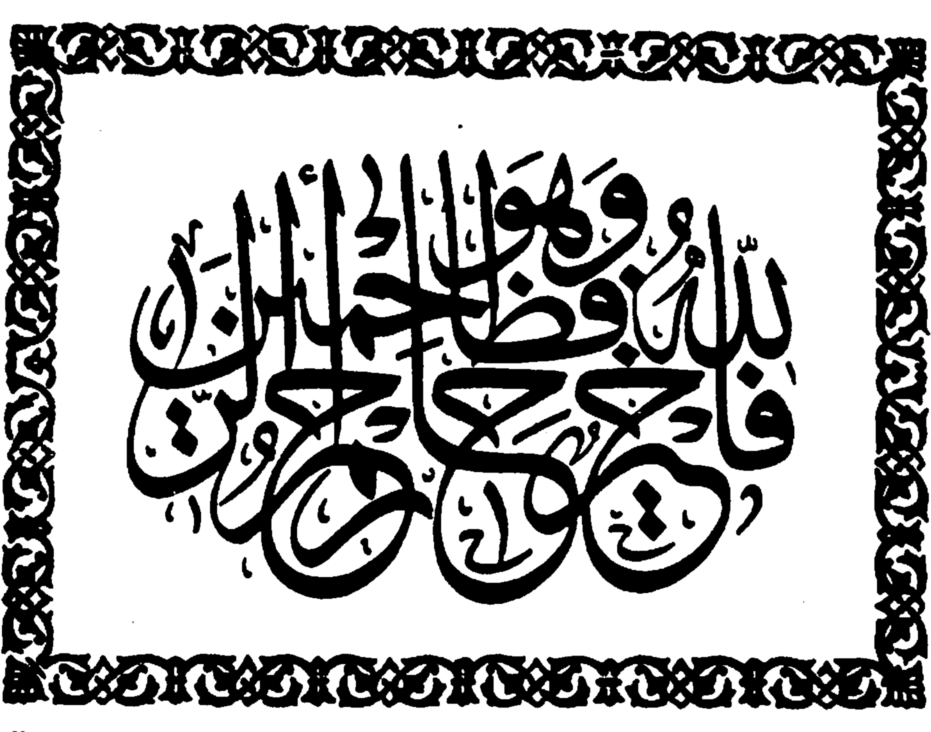
Die Frau im Erziehungssystem

Die öffentliche Schulbildung für Frauen begann erst Anfang der 60er Jahre unseres Jahrhunderts konkrete Formen anzunehmen (für die Jungen 1930). Zwar gab es vorher schon einige Islamschulen auf privater Ebene für Mädchen in Mekka und Medina, doch gegen die Einrichtung öffentlicher Mädchenschulen konnte sich bis in die 60er Jahre die ablehnende Reaktion konservativer religiöser Kreise durchsetzen. Nach UNESCO-Schätzungen betrug das Analphabetentum der Bevölkerung ab 15 Jahre und älter 1962 ca. 97,5 %; davon waren knapp 100 % Frauen.

1951 wurde ein Erziehungsministerium gegründet, dem erst 1959 ein Frauenbereich angegliedert wurde. Dieser liegt bis heute in allen Beziehungen, finanziell, intelektuell und zahlenmäßig, weit hinter der Jungenerziehung zurück.

1960 öffnete die erste Mädchenschule ihre Tore.[1] Die Richtlinien für die Mädchenerziehung sind streng nach den religiösen Anforderungen des Koran festgelegt. Auf dem Lehrplan steht in erster Linie Unterricht in islamischem Recht, in Theologie und das Auswendiglernen des Koran. Im Schulwesen sind Mädchen und Jungen strikt voneinander getrennt, eine Koeducation ist undenkbar. Zwar wuchs die Zahl der lernbegierigen Frauen immer mehr an, — 1960/61 waren 8 % aller Schüler und Studenten Frauen, 1980 waren es bereits 37 % — doch bleibt die Frauenausbildung bis heute hinter der der Männer qualitativ zurück. Bevorzugte Berufe sind im sozialen Bereich anzusiedeln

wie Krankenschwester, Lehrerin oder Kindergärtnerin. Technische Gebiete sind den Frauen nicht zugänglich; der Besuch der Universität wurde ihnen nur zögernd gestattet und bleibt auf bestimmte Fächer wie Geschichte, Arabisch oder Pädagogik beschränkt. Erst seit 1978 dürfen Frauen in diesen Fächern auch einen qualifizierten Abschluß tätigen. Der Lockerung im Ausbildungsbereich stehen jedoch nach wie vor die traditionellen Verhaltensregeln, die das Leben der Frauen und Mädchen reglementieren, gegenüber.



Koran-Kalligraphie zu „Gott ist der beste Beschützer und auch der leidenschaftlichste".

Die Frau in der Familie

Bei der Betrachtung der Stellung der Frau innerhalb des Familienverbandes muß zwischen Beduinen- bzw. Nomadenfrauen und den städtischen Frauen unterschieden werden. Zwar ist der Stellenwert beider Frauengruppen gleichermaßen von den Verhaltensmaßregelungen und traditionellen Normen der patriarchalischen Familie bestimmt, ein wichtiger Aspekt jedoch unterscheidet die Stellung der Beduinenfrau von ihrer Geschlechtsgenossin in der Stadt: sie hat Anteil am Marktgeschehen. Die Beduinenfrau kann frei und alleine zum Markt gehen, Waren und Produkte sogar verkaufen. Durch die Verarbeitung von Rohmaterialien, durch die Herstellung lebensnotwendiger Güter für die Familie, erwächst ihr eine bedeutsamere Funktion. So ist sie z.B. Besitzerin des Zeltes und trägt innerhalb des Dorfverbandes nicht unbedingt einen Schleier. Aus ihrer ökonomisch wichtigen Funktion für die Familie erwächst ihr eine selbständigere und selbstbewußtere Funktion innerhalb des Stammes- bzw. Familienverbandes. Für die saudische Städterin hat diese wirtschaftliche Funktion an Relevanz verloren. Sie hat keinen Anteil am Marktgeschehen mehr. Für sie ist es ein Zeichen der Armut, ohne männliche Begleitung auf den Markt zu gehen. Ihre Stellung ist noch ausschließlicher als die der Beduinenfrau auf die Rolle als Trägerin der Ehre der gesamten Familie reduziert. Ihre Jungfräulichkeit sichert das Ansehen sämtlicher männlicher Verwandten, vom Vater über den Ehemann bis hin zum entferntesten Onkel. Der „unrechtmäßige" Verlust ihrer Jungfräulichkeit ist die größte Schande, die ihr und der Familie widerfahren kann. Abtreibung wird als eines der schrecklichsten Verbrechen angesehen. Verhütungsmittel aller Art sind in Saudi Arabien strengstens verboten. Die Wahrung der Ehre der Tochter oder Ehefrau ist die oberste Pflicht eines jeden männlichen Familienmitgliedes, sollte es auch das Leben des Mädchens kosten.[2]

Die verheiratete saudische Frau bezieht ihr Ansehen aus der Zahl männlicher Nachkommen, die sie gebärt. Viele Söhne festigen ihre Position gegenüber der Schwiegermutter, der Herrscherin des Hauses, und schützen sie vor einer Verstoßung durch den Ehemann. Dieser braucht nach islamischem Recht nur die Scheidungsformel „Ich verstoße dich" dreimal hintereinander auszurufen, und die Scheidung ist rechtskräftig. Ungehorsam, das Nichterfüllen seiner Wünsche oder der Einfluß der Schwiegermutter, die der Eingeheirateten ablehnend gegenübersteht, sind ausreichende Scheidungsgründe. Um seine Frau zu disziplinieren kann der saudische Mann allerdings auch drohen, sich eine weitere Ehefrau zu holen (er darf bis zu vier Frauen heiraten). Für die Frau ist es wesentlich schwerer sich von ihrem Mann zu trennen. Sie benötigt „handfestere" Gründe wie z.B. Alkoholismus oder Impotenz.

Bei der Verheiratung hat die Frau nur wenig Mitspracherecht. In der Regel arrangieren die Eltern die Hochzeit oder lassen den Ehevertrag durch eine(n) Heiratsvermittlerin(er) initieren. Dabei werden innerfamiliäre Bindungen mit einem Cousin oder entfernten Verwandten gerne gesehen. Das durchschnittliche Heiratsalter der Mädchen liegt zwischen 15 und 22 Jahren. Bei der Hochzeitszeremonie spricht in den meisten Fällen der Wali-Brautvertreter an ihrer Stelle das Ja-Wort. Nach der Heirat zieht die Jungvermählte in das Haus des Ehemannes. Über ihre

Jüngste wirtschaftliche Entwicklung

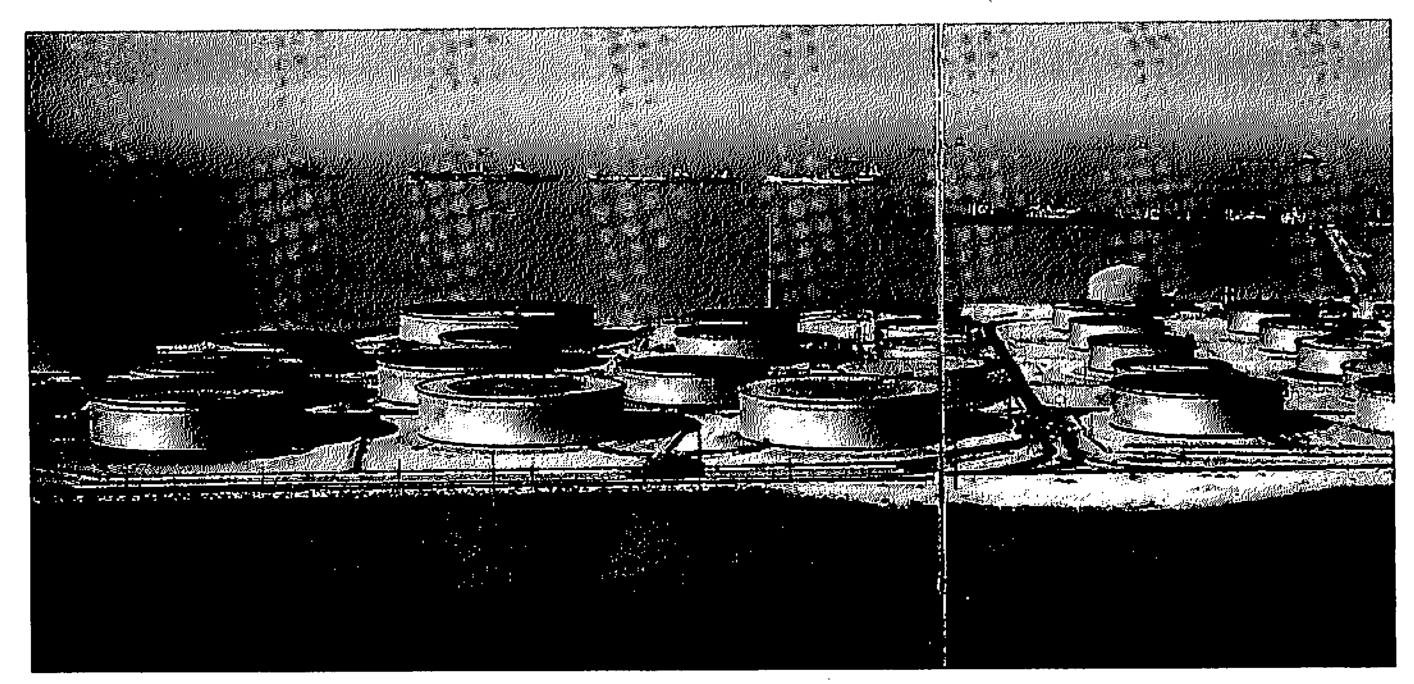
Saudi-Arabiens wirtschaftliches und finanzielles Wohlergehen hängt in hohem Maße vom internationalen Erdölmarkt ab. Rund 90 % der Staatseinnahmen werden durch die Erdölförderung erzielt. Das Überangebot auf den Erdölmärkten und die damit einhergehenden Preissenkungen haben während der letzten Jahre große Löcher in die Kassen gerissen: 1981 waren noch 99 Mrd. Dollar Einnahmen zu verzeichnen, 1985 nur noch 36 Mrd.

Die hohen Einnahmen aus dem Ölpreisboom Mitte der 70er Jahre haben in Saudi-Arabien zu einem Wirtschaftswunder geführt. Investiert wurde vor allem in Infrastruktur-Maßnahmen, Militär, Landwirtschaft und Industrie.

Seit fünf Jahren jedoch übersteigen die Ausgaben des Staates die Einnahmen. Auf der Ausgabenseite des Budgets können trotz drastischer zurückgegangener Erlöse nur geringfügige Kürzungen vorgenommen werden: die laufenden Kosten aus der Unterhaltung der Infrastruktur sowie die Subventionierung der Landwirtschaft sind nur schwer beeinflußbar, bei den Ausgaben für das Militär, den Unterstützungszahlungen an den Irak und andere Länder (Entwicklungshilfe) soll aus politischen Gründen nicht gekürzt werden.

Das Staatsdefizit belief sich im Haushaltsjahr 85/86 auf rund 23 Mrd. Dollar. Davon wurden 8 Mrd. durch Zinseinnahmen aus staatlichen Geldanlagen im Ausland gedeckt, der Rest durch die Auflösung von Rücklagen.

Derzeit werden die staatlichen saudischen Rücklagen auf rund 90 Mrd. Dollar geschätzt, wovon allerdings nur etwa die Hälfte kurz- oder mittelfristig verfügbar gemacht werden kann. Langfristig sind die Aussichten für den saudischen Staat allerdings nicht allzu schlecht: der größte Teil der Infrastrukturprojekte ist abgeschlossen und 25 % der Welt-Erdölreserven liegen unter dem Wüstensand. Irgendwann werden die Ölpreise auch wieder steigen...



Saudi-Arabien lebt nach wie vor von Erdölexporten.

Morgengabe (Brautpreis) kann sie nach Bestimmungen des Koran theoretisch frei verfügen. In der Regel wird an den Vater

Gastarbeiter

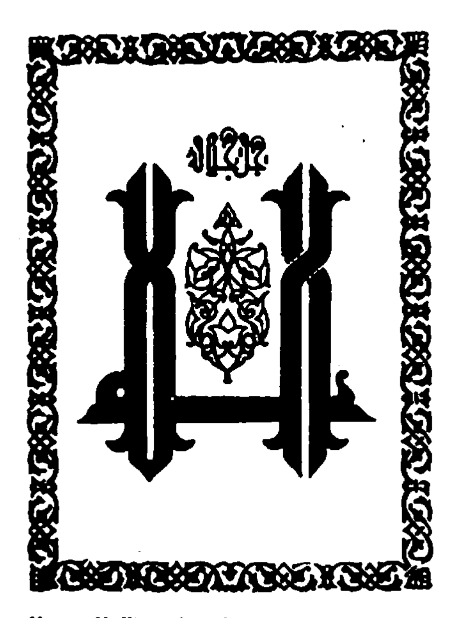
Schätzungen zufolge leben derzeit knapp 10 Mio. Saudis und rund drei Mio. Gastarbeiter (vor allem aus dem arabischen Raum und Südost-Asien) in Saudi-Arabien.

Die Gastarbeiter stellen etwa 60 % der erwerbstätigen Bevölkerung. Jeder zweite berufstätige Saudi ist beim Staat beschäftigt.

Nicht nur die zunehmenden finanziellen Probleme des Landes lassen die saudische Führung an die Reduzierung der Zahl der Ausländer denken (nach dem Fünf-Jahresplan 1985-90 sollen in dieser Zeit etwa 600.000 Gastarbeiter das Land verlassen): die ausländischen Arbeitskräfte stellen auch ein soziales Unruhepotential dar. Zwar gibt es auch innerhalb der saudischen Bevölkerung enorme Gegensätze zwischen den reicheren und ärmeren Schichten, gegenüber den im Lande lebenden Ausländern (mit Ausnahme der „Spezialisten") stellen sich jedoch alle Saudis um einige Klassen besser.

Alle Dreck- und Handarbeit wird von Jemeniten, Philippinos, Thais, Koreanern und anderen erledigt, im Dienstleistungsbereich und der Verwaltung arbeiten Ägypter, Palästinenser, Pakistanis und Angehörige anderer Nationen.

Da sich die saudischen Männer für die Handarbeit zu schade sind, wird zunehmend auch die Arbeitsleistung der einheimischen Frauen eingeplant, um die ausländischen Arbeitskräfte zu ersetzen.



Koran-Kalligraphie: Gott der Allmächtige.

gezahlt, der Schmuck, Brautkleid, Gold u.ä. dafür kauft. Wertvolle Geschenke bedeuten für eine saudische Frau deshalb immer auch finanzielle Absicherung im Falle einer Scheidung.

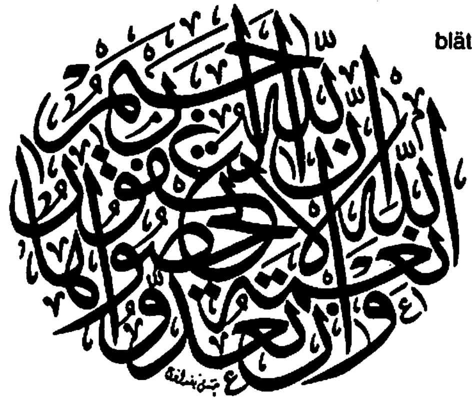
Auf rechtlichem Gebiet ist die Frau ebenfalls benachteiligt. In Saudi-Arabien ist sie sogar prozeßunfähig und muß sich von einem männlichen Verwandten vertreten lassen. Erst als geschiedene Frau darf sie ihre Angelegenheiten selbst in die Hand nehmen; aber auch dann hat ihre Zeugenaussage nur mit Unterstützung einer Geschlechtsgenossin soviel Gewicht wie die eines Mannes. Daneben spielen die Frauen eine wichtige Rolle als Heiratsvermittlerinnen, denn die politischen Konsequenzen einer geschickten Heiratsstrategie dürfen in Saudi Arabien nicht unterschätzt werden. Das Hammam — das öffentliche Badehaus —, in dem die Frauen keinerlei männlicher Kontrolle unterstehen, darf als Informationsquelle und „Ränkeschmiede" nicht unterschätzt werden.

Die Frau in der Öffentlichkeit

Ein Kennzeichen des öffentlichen Lebens in Saudi Arabien ist die absolute Geschlechtertrennung (übrigens wie im häuslichen Bereich: Männertrakt und Frauenhaus). In Dschidda verkehren Busse mit speziellen Frauenabteilen. Saudische Frauen dürfen sich nur mit einem Ganzkörperschleier, der Abaya, auf der Straße bewegen, was meist in männlicher Gesellschaft passiert. Der Besuch von Lokalen, Kinos, Bars oder öffentlichen Cafes ist ihnen untersagt. Frauen dürfen keine Geschäfte tätigen, können allerdings Firmeninhaberinnen sein, wenn ein Geschäftsführer eingestellt wird. Frauen verfügen über keinen Paß und dürfen nur in männlicher Begleitung ins Ausland reisen. Frauen dürfen keinen Führerschein machen.

Vor einigen Jahren entstand jedoch eine interessante Einrichtung: die Frauenbanken. Mittlerweile gibt es 12 Banken in Saudi-Arabien, die nur Frauen zugänglich sind. Diese Frauenbanken arbeiten mit mehr als 30 % (!) des gesamten saudischen Privatkapitals; dieses befindet sich nämlich in den zarten Händen der Frauen. Die Zahl der Frauenbanken steigt und immer mehr junge Mädchen bemühen sich dort um eine Einstellung. Legitimiert wird diese Einrichtung mit dem islamischen Grundsatz, daß die Frau frei über ihr Eigentum (Morgengabe) verfügen kann. Ob die Einrichtung der Frauenbanken aller-

dings auf einen möglichen Emanzipationspfad führt, ist nur schwer zu beurteilen. Solange jedenfalls die patriarchalischen Normen und Werte weiterbestehen, wird die neugewonnene ökonomische Basis den saudischen Frauen wenig nützen, ihr Leben freier zu gestalten. Bis jetzt gelingt es noch, die Frauen in den Arbeitsmarkt einzugliedern ohne die Traditionen zu verletzten : in Dammam z.B. arbeiten Hunderte von Mädchen und Frauen in einem Gebäudekomplex, den Männer nicht betreten dürfen. Die Chefs erreichen ihre Sekretärinnen, Übersetzerinnen und Schreibkräfte nur per Telefon. Schreibarbeiten werden in einer Schalterhalle an einer Art Schleuse abgegeben, von dort aus in die Büros geleitet und gelangen auf dem gleichen Weg wieder zurück.



Koran-Kalligraphie: „Wenn du die Geschenke Gottes zählst, wirst du nie fertig mit Rechnen".

Die Einschätzung, ob es den saudischen Frauen gelingen wird, in Zukunft ihr Leben freier zu gestalten, ist relativ schwer. Es gibt zu wenig Äußerungen der Betroffenen selbst und als Mitglied eines anderen Kulturkreises birgt der Versuch, diesen „verschleierten Teil" der saudischen Gesellschaft zu durchdringen, besonders die Gefahr der Fehlinterpretation. Ein fundamentaler Fortschritt ist in jedem Fall die verbesserte Partizipationsmöglichkeit der Frauen am Bildungssektor. Auch die zunehmende Integration in den Arbeitsmarkt und in diesem Zusammenhang das Entstehen der Frauenbanken könnte auf eine Verbesserung weiblicher Lebensumstände hinweisen. Ökonomisch und politisch relevante Positionen bleiben den Frauen jedoch verschlossen und noch immer sind sie in einem Netz islamisch-patriarchalischer Normen gefangen — jedenfalls im eigenen Land. Auf Reisen läßt so manche saudische Frau den Schleier zugunsten des Pariser Mode-Minirocks fallen, besucht mit ihrem Ehemann Bars und Nachtlokale. Eine Art Doppelmoral kennzeichnet das gesellschaftliche Bewußtsein des heutigen saudischen Bürgers: das Gegeneinander von strenger Religionsausübung und persönlichem Freiheitsdrang, neuen und alten Werten ruft oft eine psychische Zerrissenheit hervor. Für die Frau mündet dieser Zustand in folgende „Besonderheit": in dem Maße, in dem ihr aufgrund ökonomischer Zwänge mehr Freiheiten eingeräumt werden, d.h. Verbesserung der Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten, in dem Maße wird sie auf sozialer Ebene umso stärker auf ihre traditionelle Rolle als Frau, Mutter und Hüterin der Familienehre fixiert.

Jeanette Choisi

Anmerkungen:

1) Eine Ausnahme bildet die 1956 von Königin Amirah al Feisal gegründete Mädchenschule Dar el Hanan.

2) Bezug genommen wird hier auf die öffentliche Hinrichtung der Prinzessin Misha und ihres Geliebten 1978.

Islamische Revolution auch in Saudi-Arabien?

Die Faktoren, die die islamische Revolution im Iran maßgeblich mitverursacht haben, sind auch in Saudi-Arabien zu finden: die Öleinnahmen dienen überwiegend zur Bereicherung der autoritär herrschenden Schicht, die Industrialisierung läuft in rasantem Tempo ab und das Land unterliegt dadurch zunehmend westlichen Einflüssen.

Allerdings bestehen im Detail erhebliche Unterschiede: Vom Reichtum aus den Ölexporten bleibt in Saudi-Arabien nicht alles im Königshaus und bei den herrschenden Familien hängen. Die Grundversorgung der saudischen Bevölkerung ist gesichert, die medizinische Versorgung, das Bildungswesen, die Wasser- und Stromversorgung stehen beispielsweise allen Saudis quasi kostenlos zur Verfügung. Weite Teile der Wirtschaft werden subventioniert, viele Saudis sind beim Staat beschäftigt.

Zwar wurde im technischen Bereich sehr schnell und umfassend modernisiert, aber auch schon vor der Revolution im Iran hat die Staatsführung fest am Wahabismus festgehalten und keine Verwestlichung von Sitten und Lebenswandel zugelassen. Lediglich die westliche Technik wurde in Land gelassen, nicht jedoch der westliche Lebensstil.

Daher konnte es bisher auch nicht zu einer Konfrontation zwischen einer verwestlichten Oberschicht und einer dem traditionellen Wertesystem verbundenen Bevölkerungsmehrheit kommen.

Obwohl der saudische Wahabismus eine sunnitische Glaubensrichtung ist, gibt es in Saudi-Arabien eine schiitische Minderheit (ca. 8 % der Gesamtbevölkerung). Die Schiiten leben überwiegend in der Ölprovinz Hassa am Persischen Golf und machen dort rund ein Drittel der Bevölkerung aus.

Ein Konfliktpotential bildet dabei nicht nur die Rivalität zwischen der schiitischen und der sunnitischen Glaubensrichtung, sondern auch der Umstand, daß vom Ölreichtum in der Provinz Hassa selbst nur wenig hängengeblieben ist und diese Provinz als eine der am schlechtesten entwikkelten in Saudi-Arabien gilt.

br

Der islamische Widerstand in Afghanistan



Seit der sowjetischen Invasion im Winter 1979 herrscht in Afghanistan Krieg. Es sind muslimische Widerstandskämpfer, die den hochgerüsteten sowjetischen Truppen bis heute trotzen. Warum sich der afghanische Widerstand islamisch artikuliert, läßt sich nicht ohne einen Blick auf die Geschichte des Landes erklären.

Afghanistan, ein kleines Land ohne nennenswerte Bodenschätze, gewann im Zeitalter des Kolonialismus nur wegen seiner geographischen Lage an internationaler Bedeutung. Zwischen Rußland, dem Iran, China und Indien gelegen, verbindet es Europa und Asien. Besonders für das britische Empire, das stets um die Sicherung von Land- und Seewegen nach Indien bemüht war, wurde die Kontrolle über das Durchgangsland Afghanistan unverzichtbar.

Das britische Interesse an Afghanistan beschränkte sich denn auch darauf, dort bequeme Machtverhältnisse zu garantieren. Das afghanische Stammeswesen war das beste Mittel, einen potentiellen Nationalismus, der sich den Briten entgegengestellt hätte, niederzuhalten. Wo die innerafghanischen Zentrifugalkräfte dazu nicht ausreichten, führte Großbritannien Krieg gegen Afghanistan — so 1842, 1880, 1919. Doch auch nach der formellen Unabhängigkeit Afghanistans 1919 versuchten die Engländer, eine nationalstaatliche Entwicklung mit allen Mitteln zu verhindern, z.B. mißliebige Könige zu stürzen.

Von der Unabhängigkeit bis zu Amins Landreform

Der britischen Intervention in Afghanistan ist es auch zu verdanken, daß keinerlei Industrialisierung und Zentralisierung im Land stattfand. In nennenswertem Ausmaß wird eine afghanische Modernisierungspolitik erst seit den 1950er Jahren von städtischen Kreisen gefordert und schließlich mit Hilfe sowjetischer Experten eingeleitet. Die Ansätze moderner Produktion wurden verstaatlicht und so der schwache Zentralstaat gestärkt. Die Auswirkungen dieser Politik reichten aber kaum je über die Grenzen der Hauptstadt Kabul hinaus. Auf dem Land blieb bis 1978 im wesentlichen alles beim Alten: nomadisierende Stämme und seßhafte Bauern blieben überkommenen Abhängigkeiten von Natur und feudalistischen Besitzstrukturen unterworfen. Aber nicht so sehr die Unereichbarkeit der Nomaden durch den Staat, als vielmehr die afghanische Machtbalance zwischen Stammesfürsten oder Großgrundbesitzern und dem König resp. der Zentralregierung schmälerte deren Einfluß auf nicht-städtische Gebiete bis zur Bedeutungslosigkeit.

Während es der Landbevölkerung gelang, ihre traditionell autonome Versorgung und Verwaltung aufrechtzuerhalten, fand in der Stadt ein Urbanisierungs- und Verbürgerlichungsprozeß statt, dessen politische Folgen bis Mitte der 70er Jahre erfolgreich vom König unterdrückt werden konnten. Die Demokratisierung, die 1964 vom afghanischen König veranlaßt worden war, blieb rein formal, der zugelassene Premierminister ohne reale Macht.

Allerdings hatten sich Mitte der 60er Jahre einige bislang verbotene Gruppierungen besser und nun halblegal organisieren können. Darunter waren pro-chinesische, nationalistisch-liberale und islamische Organisationen, wie z.B. die Muslimbrüder. Ebenfalls 1965 wurde die moskauorientierte DVPA gegründet, die seit 1978 die Staatsmacht repräsentiert. Sind diese Parteien, unabhängig von ihren Inhalten und ihrer regionalen Begrenzung auf Städte auch Produkte einer bürgerlichen Entwicklung, so prägen doch traditionelle Loyalitäten die Zusammensetzung der Organisationen mehr als ihre Programmatik. Auch Spaltungen, wie die der DVPA von 1968, gehen öfter auf das Konto persönlicher Rivalitäten von Führungspersönlichkeiten als auf ideologische Brüche.

So spaltete sich die DVPA als Folge der Rivalität zwischen den Führern Taraki und Karmal in zwei Lager: Chalk und Partscham. 1973 gelang es Mohammed Daud (von 1952 bis 1963 Premierminister) mit Hilfe des Partscham-Flügels, seinen Cousin und Schwager König Sahir abzusetzen und die Republik auszurufen.

Nach einer Machtübernahme versprach er u.a. Gerechtigkeit und die Bekämpfung der Korruption. Da er sein Versprechen nicht hielt, verlor er viele seiner Anhänger. Die Kabuler Bevölkerung war unzufrieden und drängte auf Abhilfe. Aber auch die Sowjetunion war unzufrieden mit Dauds Politik. Daud nämlich hatte einen politischen Weg in Richtung grö-

ßere Distanz zur Sowjetunion eingeschlagen.

Er schloß verschiedene Abkommen mit dem iranischen Schah und Saudi-Arabien, was nicht im Sinne der sowjetischen Politik war. Daraufhin suchte man in Moskau nach alternativen Kräften in Afghanistan, die den sowjetischen Vorstellungen besser entsprachen. Und auf Druck der Sowjetunion vereinigten sich die Flügel der DVPA unter deutlicher Stärkung des moskautreuen Lagers 1977 wieder, da der große Bruder Sowjetunion sie als Kader für eine Transmissionsfunktion in Afghanistan brauchte.

Im April 1978 brachte die Sowjetunion durch einen blutigen Putsch die DVPA an die Macht. Die Führung der Partei gab große Versprechungen und Absichtserklärungen ab, die von einem großen Teil der Bevölkerung zunächst mit Begeisterung aufgenommen wurden. Da aber die Einigung der Partei nur unter Druck geschehen war, gingen vom ersten Moment an die Machtkämpfe der Parteiführung weiter. Gleichzeitig begann die Regierung mit der Umgestaltung traditioneller Strukturen auf dem Lande. Infolge dieser Entwicklung bekamen unqualifizierte Personen Posten, denen sie nicht gewachsen waren. Vielfach benutzten diese Emporkömmlinge ihre Macht v.a. dafür, persönliche Konflikte auszutragen. Menschen, die nichts mit Partei und Politik zu tun hatten, wurden vor die Alternative gestellt, Mitglieder der DVPA oder als deren Gegner verfolgt zu werden. Als Reaktion auf diese brisante Mischung aus traditionellen Loyalitätsbeziehungen einerseits und einer — überdies schlecht geplanten — Ausdehnung des modernisierenden Staates auf das Land, formierten sich die islamischen Kräfte Afghanistans im Inland und Pakistan. Zu diesen Kräften gehörten verschiedene Gruppen der Gesellschaft:

- religiöse Würdenträger, die unter kommunistischer Herrschaft ihren Aktionsradius und ihre Macht in Gefahr sahen,
- alte islamische Familien, die sich zur Nachkommenschaft des Propheten zählen. Diese Familien gehören auch zu den reichsten in Afghanistan.
- Moslembruderschaften und
- Großgrundbesitzer, die durch die Landreform enteignet worden waren.

Gleichzeitig erreichte das Machtkampfszenarium in der Regierungspartei seinen Höhepunkt. Karmal und seine Anhänger aus dem ehemaligen Partscham-Flügel wurden aus der aktiven Politik entfernt.

Amin (Chalk) ermordete Taraki (Chalk) und ließ sich als starken Mann feiern. Er versuchte durch die Bespitzelung des Volkes, Ermordung seiner Gegner, die Verfolgung gläubiger Muslims, Angriffe auf die unantastbaren Familienstrukturen, Bräuche und religiösen Traditionen, seine Macht zu festigen. Eine der wesentlichen Leistungen der Regierung Amin sollte die Landreform werden. Dabei sollten durch die Begrenzung von Besitzgrößen die Großgrundbesitzer eteignet und die abhängigen Bauern zu Pächtern gemacht werden. Doch die Mittel für ein staatliches Begleitprogramm, das den Kleinbauern eine Starthilfe hätte geben müssen, waren nicht vorhanden. Die soziale Abhängigkeit der Landlosen von den Grundherren blieb daher erhalten. Gleichzeitig aber wurden die traditionellen Autoritäten als Blutsauger, Verbrecher und Verräter diffamiert, Widerstand gegen die Reform hart bekämpft. Die Bauern, geplante Nutznießer der Landreform, sahen sich durch die staatlichen Eingriffe deshalb von zwei Seiten bedroht: Zum einen wurden sie gezwungen, eine Reform zu akzeptieren, die sie zwar aus den alten Abhängigkeiten löste, damit aber auch aus dem hergebrachten sozialen Sicherheitssystem herauskatapultierte, und sie in Ermangelung eines sozialstaatlichen Netzes ruinierte.

Zum anderen drohte ihnen, wenn sie nicht bereit waren, sich bewußt in diesen Ruin zu stürzen, und sie folglich die Reform ablehnten, der Ruin durch die Repressionsorgane der Regierung. Als Ausweg blieb nur der bewaffnete Kampf.

Die Gruppen des islamischen Widerstandes

Dschamiat-e-Islami (islamische Gesellschaft), unter Führung des Theologieprofessor Burhanoddin Rabani, anti-monarchisch und in der Nähe zur Moslem-Bruderschaft angesiedelt.

— Enqelab-e-Melli Islami Afghanistan (Nationale Front für die islamische Revolution) geführt von Pir Sayed Gilani, pro-westliche Partei, tendenziell monarchistisch.

— Hezbe Islami (I) (islamische Partei), geführt von Gulbudin Hekmatyar; bereits 1968 gegründet, führte gegen Daud vor 1978 Guerilla-Kämpfe, der Moslem-Brüderschaft nahestehend, anti-monarchistisch.

— Hezbe Islami (II) (islamische Partei), geführt von Junes Chales; rechtskonservative Gruppe, Nähe zur Moslem-Bruderschaft.

— Nedschat-e-Melli (Front für die Nationale Befreiung), geführt von Sebgatullah Mudschadidi, einem traditionellen religiösen Führer, dessen Familie in den 20er Jahren wesentlich zum Sturz des Reformkönigs Amanullah beigetragen hat, monarchistisch, rechtskonservativ.

— Harakate-e-Enqelabi-e-Islami (Bewegung für die islamische Revolution), geführt von Mohammed Nabi Mohammadi, Theologieprofessor und Religionsführer.

Unter anderem existiert eine große Gruppe von schiitischen Parteien, der konfessionellen Minderheit in Afghanistan, die vor allem vom Iran Unterstützung erhält. Sie agieren überwiegend im Zentralgebiet Afghanistan (HAZARADSCHAT) und haben sich zusammengeschlossen in:

Schurai Enqelabi Itefaq Islami Afghanistan (Revolutionärer Rat der islamischen Union Afghanistans).

Dazu gehören folgende Gruppen: Raad (Blitz), Neru (Gewalt), Harakat Islami (Islamische Bewegung), Nahfat (Befreiung), Payam (Botschaft), Payam-e-Mudschahidin (Botschaft der Freiheitskämpfer), Naser (Sieg), Schurai-e-Itifaq (Unionsrat) und andere mehr.

Man muß annehmen, daß diese Aufzählung der Widerstandsgruppen und Parteien nicht vollständig ist. Manche Gruppen existieren wahrscheinlich inzwischen nicht mehr und manche andere Gruppen sind neu gebildet oder haben sich mehrfach gespalten, entweder aus ideologischen oder auch mehr aus Gründen der Persönlichkeit des Parteiführers.



„Die herkömmliche Ordnung ist vom Staat bedroht"

Beginn des bewaffneten Kampfes
Sich bewaffnet gegen die Staatsmacht zur Wehr zu setzen, fiel umso leichter, als das traditionelle ländliche Normensystem vom Staatsapparat angegriffen wurde. Es waren Verstöße gegen Gebote des Koran, Angriffe auf das Familienleben, auf die dörflichen sozialen Strukturen und gegen die Autoritäten in der autonomen dörflichen Gemeinschaft. Bislang waren die gesellschaftlichen Probleme immer in den Dorfgemeinschaften selbst gelöst worden und die Zentralregierung hatte nie eine sehr große Rolle auf dem Land gespielt. Daß diese herkömmliche Ordnung nun durch einen äußeren Feind, nämlich den Staat, bedroht wurde, bildete die psychologisch-politische Grundlage für den Widerstand gegen die Staatsmacht. Obwohl es zunächst keinerlei übergreifende Organisationen gab, verbreitete sich der bewaffnete Widerstand deshalb schon vor dem Einmarsch der sowjetischen Truppen rasch im ganzen Land.



Afghanische Flüchtlinge in einem Auffanglager im Osten des Iran

Der sowjetische Einmarsch
Mit dem Einmarsch der Sowjetunion am 27.12.1979 bekamen die auf ihre Unabhängigkeit bedachten Afghanen einen zusätzlichen Gegner. Der Ursprung und die Motivation des Kampfes erhielt eine neue Dimension. Bisher war es ein Kampf unter Afghanen. Jetzt ging es um einen für alle erkennbaren äußeren Feind, den eindringenden Aggressor.

Der Einmarsch der Roten Armee brachte den islamischen Parteien neue Kraft und Argumente. Die Ereignisse im Iran und die Machtübernahme Khomeinis im Februar 1979 war ein Beispiel, daß man selbst gegen einen mächtigen Feind mit dem Glauben an den Islam siegreich sein kann. Das Volk leistete Widerstand und psychologisch war der Glaube an den Islam und die Bräuche des Islams für die Einheit des Vielvölkerstaates der einzige Weg. Aber auch im islamischen Widerstandskampf gegen die sowjetische Intervention ist das afghanische Volk keineswegs geeint. Es bildete sich eine Vielzahl islamischer Gruppen (siehe Kasten) im Land und im pakistanischen Exil, die nur punktuell ihre persönlichen, tribalen und regionalen Friktionen unterdrücken können. Aber auch programmatisch ziehen längst nicht alle islamisch argumentierenden Gruppen an einem Strang. So wollen die in den bäuerlichen Regionen entstandenen Organisationen nach dem Sieg über die atheistischen Invasoren das islamische Regelwerk, die sharia, zur Grundlage auch der afghanischen Rechtssprechung machen. Das, was bislang das Leben in den bäuerlichen Gemeinden geordnet hat, was ihren Lebensverhältnissen entspricht, soll dann ausgedehnt werden auch auf Bevölkerungssgruppen, die sich selbst andere Regeln und Normen gegeben haben: die nomadisierenden Stämme und die Stadtbevölkerung. Hier werden schon Konflikte sichtbar, die sich erst nach dem Abzug der Sowjets entladen werden.

Ein weiteres weitverzweigtes Netz stellen linksorientierte Parteien dar, die im Laufe der vergangenen Jahre sich entweder von Partscham und Chalq abgespalten haben, oder maoistisch orientiert sind. Sie führen z.T. einen sehr effektiven Widerstandskampf im Innern Afghanistans. Doch da der Islam stärker motiviert als der Sozialismus, versuchen die Linksparteien mit Geschick und Erfolg, sich in islamische Gruppierungen zu integrieren.

Durch den Islam versucht man in Afghanistan, politische Integrität und Souveränität herbeizuführen. Betrachtet man aber die Entwicklung der letzten drei Jahre, so stellt man einen Bewußtseinswandel in der afghanischen Bevölkerung fest: Viele haben erkannt, daß es Menschen gibt, die auch den Islam als Vorwand nehmen, ihren persönlichen Nutzen zu mehren und daß auch der Islam nicht vor Machtegoimus und Herrschsucht schützt, obgleich der Islam diese Eigenschaften verurteilt. Daß auch islamische Gruppen von den Rivalitäten der Führer beherrscht werden ist ein wichtiger Hinderungsfaktor für den politischen Zusammenschluß der Widerstandsgruppen.

Der Islam spielt z.Zt. eine wesentliche Rolle im afghanischen Krieg, aber der Konflikt ist längst auf internationale Ebene getragen worden und liegt in den Händen beider Großmächte, der Sowjetunion und der USA.

Der Einmarsch der sowjetischen Truppen in Afghanistan war ein willkommenes Ereignis für die NATO und die USA, das ihnen handfeste Argumente für die Stationierung der Raketen in Europa lieferte und die Unterstützung für afghanische Gruppen, die im Sinne der USA operieren, legitimiert.

Widerstand als Lernprozess

Wenn man eine Bilanz zieht, kommt man zu der Erkenntnis, daß die sowjetische Invasion ein starkes Motiv für die Vereinheitlichung des afghanischen Widerstands gegen die Ausdehnung des Staates auf das Land geliefert hat. Nämlich die Idee des „Heiligen Krieges" der moslemischen Gemeinschaft gegen die ungläubigen Aggressoren. Doch wie die bisherige Entwicklung zeigte, reicht dieses religiös-politische Motiv nicht aus. Der Widerstand ist in diesem Sinne auch nicht in erster Linie „islamischer" Widerstand, sondern der Islam ist lediglich ein ideologisches Angebot, um bestehende ethnische und politische Spannungen innerhalb des Widerstandes auszugleichen. Daß es vor allem darum geht, wird der Bevölkerung allmählich spürbar. Es gehört zu den zentralen Erfahrungen der Gesellschaft im Widerstandskrieg, daß es sich nicht nur um eine religiöse Frage handelt, sondern um ihr Dorf, ihre Stadt, ihre Region und schließlich um die gesellschaftliche Zukunft des ganzen Landes. Sie erkennen, daß Autoritäten sich durch Leistungen und nicht durch familiäre Abkunft und Tradition ausweisen müssen; daß die Last, die der Widerstand den Menschen aufbürdet, von allen gleichermaßen getragen werden muß; daß nicht die eigene ethnische oder tribale Gemeinschaft, sondern die Afghanen als Nation diesen grausamen Kampf bestehen müssen. Das ist ein unendlich langsamer Prozeß der politischen Emanzipation, der als Ansatz und als Erkenntnis in etlichen örtlichen Gruppen bereits begonnen hat, der aber noch viel weiter entwickelt werden muß.

Jama Maqsudi

Glossar zum Themenblock

Schiismus-Sunnismus: Das schisma geht auf einen Streit um die rechtmäßige Nachfolge Mohammeds zurück. Eine Partei, die sich später Sunniten nennen sollte, hielt an dem Prinzip fest, daß die Nachfolger Mohammeds (die Kalifen) dessen Stamm der Quraisch anzugehören hätten. Die Gegner des Stammes Quraisch, die späteren Schiiten, vertraten die Ansicht, daß die einfache Blutsverwandtschaft mit dem Propheten, dessen viele Frauen nicht alle aus Quraisch waren, als Kriterium für die Nachfolge genüge. Die Person, an der sich der Streit entzündete, hieß Ali und galt bei den Quraischiten als der vierte Kalif (656-661). Die Schiiten hingegen sehen ihn als den ersten Kalifen an, denn sie behaupten, daß nur er, der Schwiegersohn und Vetter Mohammeds, von diesem den direkten Auftrag zum Antritt der Nachfolge empfangen hat. Dahinter verbirgt sich die schiitische Überzeugung, daß der Nachfolger Mohammeds (bei den Schiiten Imam genannt) immer direkt von einem Imam ernannt werden muß und daß der erste Imam direkt dem Ruf Mohammeds folgte. Die Sunniten hingegen überlassen die Entscheidung darüber, wer das Amt des Kalifen bekleiden soll, den Moslems insgesamt. Der Kandidat hat lediglich dem Stamme der Quraisch anzugehören.
Die Anhänger der **Zwölfer-Schia** verehren den zwölften Imam, der Ende des ersten Jahrtausends lebte und sich nach ihrer Überzeugung von 873 bis 940 in „kleiner", und seit 940 in „großer" Verborgenheit befand und noch befindet. Sie warten auf seine Wiederkunft, weil mit ihr das göttliche Reich auf Erden beginnt. Während seiner Abwesenheit wird er von Rechtsgelehrten (Faqih) in weltlichen und geistigen Angelegenheiten vertreten.
Aus diesem Glauben an die Verborgenheit des zwölften Imam folgt bei der Zwölfer-Schia die **Lehre von der Illegitimität staatlicher Herrschaft**. Paradoxerweise wird heute gerade im Kernland der Zwölfer-Schia, nämlich im Iran, die staatliche Herrschaft vom schiitischen Klerus ausgeübt. Dies ist möglich, weil die iranischen Mullahs zuvor eine Neuinterpretation der schiitischen Lehre von der Vertretung des abwesenden Imam vorgenommen haben: Der Faqih (Rechtsgelehrte) wird nicht dem Staat entgegen, sondern noch über ihn gestellt. Er erscheint nun als der oberste Aufseher, Richter und Bewahrer der gesamten Staatsadministration.
Im sunnitischen Islam, obgleich er immer ein positives Verhältnis zur staatlichen Herrschaft hatte, gab es zu keiner Zeit eine Klerikal-Diktatur. Die sunnitischen Ulema haben lediglich die Kalifen religiös legitimiert; sie haben aber dieses Amt nie selbst ausgeübt.

Abbasiden: eine arabisch-islamische Dynastie, die 749/50 den Omayaden das Kalifat entriß und diese Würde bis 1258 innehatte. Unter ihnen gelangte die arabisch-islamische Kultur zu ihrer Blüte.
Imam: siehe Schiismus
Kalif: Wörtlich „Nachfolger", „Stellvertreter" des Propheten Mohammed. Bei den sunnitischen Omayaden wie Abbasiden bezeichnet der Kalifentitel das Oberhaupt des gesamten islamischen Reiches, das in seiner Person weltliche und geistliche Macht vereinigt. Mit der Beseitigung des Abbasidenkalifats von Bagdad (1258) setzt sich bei den sunnitischen Rechtsgelehrten nach und nach der Gedanke durch, daß jeder Sultan, der in seinem Territorium das religiöse Gesetz aufrechterhält, den Titel des Kalifen führen könne. Das universale Kalifat war damit aufgegeben. Auch die bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts aufrechterhaltene Forderung, der Kalif müsse dem Stamme der Quraisch angehören, wurde gegenstandslos.



Mohammed ernennt Ali zu seinem Nachfolger

Koran: Die von allem Moslems anerkannte heilige Schrift des Islam, die die von Mohammed verkündete göttliche Offenbarung enthält. Die Koranoffenbarung wird von den Moslems, die übrigens den selben Gott verehren wie die anderen Monotheisten, als die letzte und damit für alle Menschen und alle Zeiten gültige göttliche Offenbarung angesehen. Hieraus erklärt sich die Überzeugung der Moslems, allen anderen Religionsgemeinschaften überlegen zu sein.
Modernismus, islamischer: Der Modernismus entsteht in Reaktion auf die mit dem Ägyptenfeldzug Napoleons (1798) eingeleitete europäische Durchdringung der islamischen Region. Seine Träger, vorwiegend Intellektuelle, strebten eine Neubelebung des Islam an und machten ihn zu einer antikolonialistischen Ideologie. Antikolonialismus bedeutete für sie aber nicht Abschottung gegen europäische Einflüsse. Sie waren ganz im Gegenteil der Meinung, daß der Islam die Erkenntnisse der rationalen europäischen Wissenschaften in sich aufnehmen und sich auf diesen Wege an das neue Zeitalter anpassen müsse. Nur ein reformierter Islam würde der kolonialistischen Bedrohung standhalten können.
Gamaladdin Afghani (1839-1879)
Muhammad Abduh (1849-1905)

Shari'a: Das islamische Recht, dessen beide Hauptquellen zum einen der Koran, zum anderen die Hadith (Überlieferung) der Äußerungen und Handlungen Mohammeds (Sunna = seine Gewohnheiten) sind. Der Stellenwert der shari'a wird erst deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Islam — anders als das Christentum — sämtliche Lebensbereiche der Menschen zu regeln beansprucht. Es existiert keine Trennung zwischen Weltlichem und Religiösem. Kraft Offenbarung dient das Recht Gott zur Kontrolle der Welt, es steht nicht im Dienste der Menschen. Als göttlicher Wille ist es unveränderbar.
Sufismus: Die islamische Mystik, die als Gegenbewegung gegen den dogmatischen Rechtsislam entsteht. Sie versucht den menschlichen Handlungsspielraum im Verhältnis zu Gott zu vergrößern. Während der shari'a-Islam nur einen einigen Weg (Tariqa) zu Gott zuläßt, nämlich den, den der Koran beschreibt, gibt es dem Sufismus zufolge mehrere Wege. Außerdem lehrt er, daß Gott nicht intellektuell, sondern nur spirituell erfahren werden könne. Die Lehren einiger mystischer Schulen gehen weit in Richtung Pantheismus: Gott ist überall und kann von den Gläubigen entsprechend überall erfahren werden.
Das höhere Maß an Flexibilität gegenüber dem orthodoxen Islam hat eine schnelle Verbreitung des Sufismus außerhalb der arabischen Region und eine Verschmelzung mit anderen Religionen ermöglicht.
Sultan: Der Titel Sultan bezeichnete seit dem 11. Jahrhundert den unabhängigen Herrscher eines Gebietes. Seit dem 15. Jahrhundert beanspruchten die Sultane des Osmanischen Reiches für sich den Kalifentitel.
Ulama: Die islamischen Schriftgelehrten. Quasi islamischer Klerus, dem Selbstverständnis nach jedoch eher Rechtsgelehrte.
Umma: Die ethnische und nationale Grenzen überschreitende (fiktive) Gemeinschaft der Moslems. Jeder, der sich zum moslemischen Glauben bekennt, gehört ihr an.
Urgemeinde von Medina, Urislam: Nach der Verkündung der islamischen Offenbarung in Mekka im Jahre 610 gründete Mohammed eine kleine Sekte, mit der er 622 nach Medina floh. Hier rief er den ersten islamischen Stadtstaat in Leben (Urgemeinde), aus dem noch im selben Jahrhundert ein Weltreich hervorging.
Wahhabismus: Die Wahhabiten-Bewegung entsteht in der Mitte des 18. Jahrhunderts als arabische Reaktion auf die Fremdherrschaft der Osmanen. Ihr Gründer, Ibn Abd als Wahhab (1703-1791) unterstellte den Osmanen eine Abweichung vom Urislam und sah es als seine Mission an, die Moslems zum „unverfälschten" Islam zurückzuführen. Im Jahre 1744 verband sich die Wahhabiten-Bewegung durch Eheschließung mit der Dynastie der Saudis, die vor der Gründung Saudi-Arabiens nur über die Provinz Nedscht herrschten. Als islamische Glaubensrichtung hat der Wahhabismus in Saudi-Arabien überlebt. Als paramilitärische Gruppe allerdings, zu der sich die Wahhabiten Anfang dieses Jahrhunderts entwickelt hatten, wurden sie 1930 von Ibn Saud neutralisiert.

Entwicklungshilfe

Entwicklungspolitische Schnapsidee

Ein Gtz-Projekt in Tansania

Schnaps war bekanntlich für den Einstieg des deutschen Imperialistmus in die koloniale Expansion so wichtig wie das Tuch für das britische Empire. Was in Europa die Industrien zum Blühen brachte, zerstörte anderswo menschliche Produktivkräfte. Die koloniale Entwicklung jener Ökonomien führte dann auch in einen Zustand, den wir heute als Unterentwicklung bezeichnen. Offensichtlich erwarten die modernen deutschen Entwicklungsexperten vom Schnaps auch wieder die Lösung des Problems, also die Überwindung von Unterentwicklung. Die Rede ist von einer Projektidee der deutschen Entwicklungshilfe, von einem Gtz-Projekt in der Tanga-Region in Tanzania, dem ehemaligen Deutsch-Ostafrika.

Seit etwa 1972 bemüht sich die Gtz (Gesellschaft für technische Zusammenarbeit) im Rahmen von TIRDEP (so der Name des regionalen Entwicklungsprogramms), mit verschiedenen Projekten und vielen Experten die Tanga-Region zu entwickeln. Böse Zungen behaupten sogar, Tanga sei wieder fest in deutscher Hand.[1] Seit einigen Monaten reift nun die Idee von einer Schnapsfabrik zum neuesten Entwicklungshilfe-Projekt heran. Es überrascht, daß deutsche Entwicklungsexperten auf diese Schnapsidee kamen, obgleich doch eine tanzanische Bank (NBC) das Projekt finanzieren soll. „Gewöhnlich gut unterrichtete Kreise" wissen allerdings, daß diese Idee gegen den Widerstand tanzanischer Stellen durchgesetzt werden mußte. Ein Vertreter von SIDO, der nationalen Organisation für die Entwicklung von Kleinindustrien, glaubt, daß die Schnapsfabrik deshalb gebaut werden soll, weil die NBC deutsche Entwicklungshilfegelder von der Kreditanstalt für Wiederaufbau (KFW) erhalten habe, und daß eben diese Gelder bei der deutschen Investitionsgüter-Industrie nachfragewirksam werden sollen. Stichwort: Entwicklungshilfe sichert deutsche Arbeitsplätze. Interessant ist auch zu erfahren, wie schwierig es war und wie lange es gedauert hat, bis man schließlich tanzanische Unternehmer für die Schnapsidee gewinnen konnte.

Aus der Sicht des Gtz-Experten stellt sich das Projekt so dar: In den Usambara-Bergen verrotten jährlich Tausende von Tonnen Birnen, weil sie angeblich nicht vermarktet werden können. Tatsächlich ist die Vermarktung (Transport) in Tanzania ein großes Problem. Tatsache ist aber auch, daß Birnen und auf Birnen basierende Produkte in vielen Teilen Tanzanias (und der Nachbarländer) nicht erhältlich sind. Jedenfalls stellt es sich im Ergebnis so dar: Kombiniert man die frühen Erfahrungen deutscher Kolonialisten (= Schnaps) mit modernen Entwicklungstheorien (= Importsubstitution und lokale Rexxourcenverwendung) und deutschen Gegenwartsinteressen (= Arbeitsplätze und Export im deutschen Industrieanlagenbau), so erscheint die Schnapsfabrik geradezu als Idealprojekt der „Entwicklungshilfe".

Die Investitionskosten für die Fabrik sollen 9 Millionen US-Dollar betragen, also über 15 Millionen DM. Man kann wohl realistischerweise etwa 20 Millionen DM für die tatsächliche Fertigstellung erwarten. Natürlich wäre es zynisch vorzuschlagen, lieber an die Erfahrungen des Bremer Kolonialkaufmanns Woermann anzuknüpfen und den Schnaps einfach aus deutschen Destillerien zu importieren, denn das würde ja die tanzanische Industrie nicht entwickeln, und keine Arbeitsplätze schaffen, und keine lokalen Ressourcen... usw. Leider ist dem Autor die Feasibility Studie, also die wirtschaftliche Rechtfertigung der Schnapsidee durch den deutschen Consultant Jenders nicht bekannt, und er hat auch nicht die Möglichkeit, alternative Verwendungsmöglichkeiten für die 15 (bzw. 20) Millionen DM zu prüfen. Vielleicht helfen aber die nachfolgenden Überlegungen dem Leser, sich eine eigene Meinung über den Sinn und die Moral der deutschen Entwicklungshilfe zu bilden, zumindest über solche Projekte wie Schnapsfabriken:

(a) Tanzania hat zur Zeit einen unüberbrückbaren Mangel an Devisen, um wichtige Produkte wie Medizin oder industriellen Rohstoffe und Ersatzteile zu importieren. Die daher rührenden volkswirtschaftlichen Verluste gehen in die Milliarden. Der Devisenabfluß für die Schnapsanlage verstärkt deshalb diesen entscheidenden Engpaß in der gegenwärtigen Situation und ist deshalb geradezu entwicklungshemmend.

(b) Auch mangelt es im Lande an Geld, um beispielsweise genügend Lehrkräfte zu bezahlen oder Tische, Stühle und Bücher für die Schüler zu kaufen (das würde übrigens auch die lokale Produktion ankurbeln).

(c) Kann man die sehr schmackhaften Birnen wirklich nicht landesweit vermarkten, oder zu Saft, Konserven und Kindernahrung weiterverarbeiten? Und Export? Essen wir in der BRD nicht auch Äpfel aus Südafrika und Chile?

(d) Tanzania hat keineswegs einen Mangel an hochprozentigem Alkohol, im Gegenteil: es gibt bereits Überkapazitäten und teure Lageraufstockung. Sollen die existierenden lokalen Hersteller (z.B. Konyagi) totkonkurriert werden? Oder will man dem Snob-Effekt des echten Jonny-Walker-Drinkers zu Leibe rücken?

(e) Der Schnaps läßt sich — nicht zuletzt aus Preisgründen — auf keinen Fall exportieren, soll also von den Tanzaniern (oder den Experten?) alleine getrunken werden.

(f) Weder die Schnapsherstellung noch der Schnapskonsum haben erkennbare technologische oder ökonomisch-stimulierende Entwicklungseffekte; „Trickle-down-" oder „linkage-effects" sind eigentlich nur erkennbar, wenn man vielleicht die zukünftigen Gebäude und das Personal für Alkoholiker-Anstalten in Betracht zieht.

Diese Überlegungen beanspruchen keineswegs, vollständig zu sein. Trotzdem erscheinen sie ausreichend für den Anspruch, daß die Verhinderung dieses Projektes ein wirklicher Beitrag gegen die weitere Unterentwicklung Tanzanias wäre. Leider können tanzanische Stellen solchen Schnapsideen entwicklungspolitischer Experten, gekoppelt mit der Finanzkraft „helfender" Staaten und Organisationen, nur wenig entgegensetzen.

Manfred Stahl

Anmerkung:
1. Andere Regionen Tanzanias sind anderen Ländern und Organisationen „zur Entwicklung" zugeteilt.

Film und Fernsehen

Peter Krieg: Die Seele des Geldes

Nach drei Filmrollen ist es vorbei, aber der Kopf bleibt taub. Eine zweistündige Gehirnwäsche aus Bilder- und Textbröseln, die so lange zerrührt werden, bis ein trüber Brei entstanden ist, in dem psycho- und wirtschaftsanalytische Brocken mit einer geradezu mittelalterlichen Schuld- und Opfermystik ununterscheidbar zusammengeronnen sind.

Ob's wirtschaftlich auf oder ab geht, hat nach Krieg nämlich nichts mit den wirtschaftlichen Mechanismen zu tun, die die periodischen Krisen des Kapitalismus bewirken, sondern: Geht es den Reichen gut, werden sie vor lauter Schuldbewußtsein depressiv, investieren nicht mehr und es kommt zu einer Wirtschaftskrise. Dann hebt z.B. der große Führer und Phallus Reagan sein Haupt, indem er Gaddafis Städte niederbombt (vergewaltigt?), woran sich die Investoren in aller Welt dermaßen aufgeilen, daß sie wieder investieren. Das Kopulieren mit dem Teufel Erfolg verschafft aber nur ein kurzes Glück; die Reue läßt nicht lange auf sich warten. Das christlich-abendländische Über-Ich verlangt die Selbstbestrafung. Die Hexe muß verbrannt werden, um ihre Seele zu retten.

Wem es gut geht, der häuft also Schuld auf sich, muß Opfer bringen, um sich von ihr zu befreien. Das tun die Reichen (wir), indem wir uns einen Zuchtmeister Reagan aufladen, indem wir Kriege anfangen, indem wir der Dritten Welt die Schulden eben nicht streichen. Wir haben unsere Schuld zu ihren Schulden gemacht, lassen sie für uns büßen.

Vor der Sünde und der Reue sind aber alle Menschen gleich. Deshalb werden in der Dritten Welt die Fabriken so gebaut, daß sie nicht funktionieren, das Geld wird unterbewußt-absichtlich verschwendet, als sofortige Bestrafung für die Erektion, das Glücksgefühl, die Sünde, die mit dem Bau als einem Zeichen des Optimismus, der Zukunftshoffnung begangen wurde.

Die Ursünde vollzogen die Bergarbeiter von Potosi, Bolivien: Sie stellten die Edelmetalle zur Verfügung, die die Geburt des Kapitalismus ermöglichten. Werden jetzt Kind und Kindeskinder im soundsovielten Glied dafür von dem Monster, das die Vorväter geschaffen haben, bestraft, indem sie nur noch Zinn aus den alten Halden und Stollen holen können, für das der Weltmarkt nichts mehr zahlt? — Es fällt schwer, Kriegs Thesen nicht ironisch weiterzuspinnen...

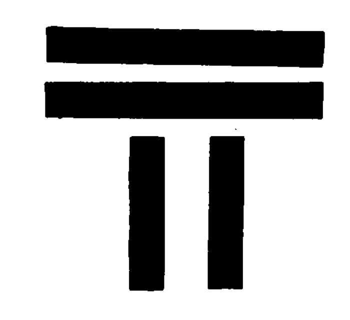
Auch Wahrheiten, wenn auch allbekannte, gibt es in dem Film: Die Weltwirtschaft ist ja wirklich ganz wesentlich von irrationalen Faktoren abhängig, z.B. den Kaufs- und Verkaufsgelüsten und -ängsten an den internationalen Börsen. Ebenso klar ist, daß diese Gefühle der Aktien- und Devisenhändler und -besitzer von Ereignissen beeinflußt werden, die in gar keinem direkten kausalen Zusammenhang mit der Wirtschaft stehen, z.B. Regierungskrisen. Möglich auch, daß Geschäftemachen eine Sublimierung der Sexualität ist, und bekannt ist ebenso, daß mit Sexualität sehr oft Schuldgefühle verbunden sind.

Umberto Ecos „Der Name der Rose" führte den Aufbruch des Abendlandes in die rationalistische Neuzeit vor, Peter Kriegs „Die Seele des Geldes" demonstriert die Rückkehr in den Fatalismus des Irrationalen, und dieser ist ja wohl derzeit auch angesagt.

Daß wirtschaftlicher Erfolg bei denen, die ihn haben, Depressionen aus schlechtem Gewissen verursacht... aus dieser These kann man nur schließen, daß Peter Krieg zu arm ist, um es besser zu wissen. Es steht zu vermuten und zu hoffen, daß dieser Film daran auch nichts ändern wird.

Horst Hüncker





Versetzt in alle Ewigkeit
(Radio Bremen, 10.12.87, 20.15 Uhr)

Sie schauen ihrer eigenen Zukunft zu und amüsieren sich köstlich. —— Absolventen der Bonner Diplomatenschule sehen sich die Videoaufzeichnung eines Sketches an, den ihre Vorgänger gestaltet haben. Kein Klischee fehlt: Der dargestellte Diplomat ist adelig, trägt einen Tropenhelm, seine Betätigung besteht im Trinken. Ein Botschaftsangestellter liegt schlafend auf dem Schreibtisch, wacht auf und klagt reflexartig über den Streß seines Postens, bevor er wieder einnickt. Der Ulk macht die Zurückweisung der gespielten Selbstkritik leicht: Was man so über (uns) Diplomaten denkt, stimmt ja gar nicht. Was stimmt denn?

Der Schulleiter ist ein abgestellter Diplomat, der sich wortreich weigert, die gestellten Fragen zu beantworten, weil sie ihm nicht die Gelegenheit geben, sich selbst, seine Rolle und seine Institution wie er sie sich vorstellt, vorzuführen, der es als vorbildlich empfindet, 20 Jahre eine Politik im Ausland vertreten zu haben, mit der er nicht übereinstimmte (die Hallstein-Doktrin), und diese Haltung selbstverständlich bei seinen Zöglingen voraussetzt.

Er zitiert einen Politiker, der über Diplomaten gesagt hat, sie dürften sich um die Verhältnisse eines Landes erst kümmern, wenn sie die Schreie der Gefolterten aus

dem Keller hörten — und findet den Ausspruch lustig. Hinzuzufügen wäre: In der Lage dürfte ein Dipomat kaum jemals in seiner Botschaft oder dem Diplomatenviertel geraten. Und so ist es ja auch gemeint.
Ein Ökonomieprofessor, der, soweit der Film das zeigt, die konservativsten Thesen des Wirtschaftsimperialismus vertritt. Also zurück in die 50er Jahre? Aber nein — er freut sich, daß seine Eleven sich jetzt lässiger kleiden (dürfen) als früher, aber auch, daß sie weniger emotional und weniger ideologisch argumentieren. Jemand der offensichtlich glaubt, selbst keine Ideologie, sondern die objektive Wahrheit zu besitzen, von seiner Ideologie dermassen selbstverständlich überzeugt ist, daß er sie nicht mehr wahrnimmt, Ideologie also von der schlimmsten Sorte.
Ein angehender Jungdiplomat bindet sich in seinem Zimmer den Schlips und läßt dabei die Sprüche los, die er wohl der Auswahlkommission schon mit Begeisterung vorgebetet hat, etwa auf die Frage, weshalb er denn Diplomat werden wolle. Seine Verlegenheit angesichts der Kamera verbirgt er hinter dem Fluß seiner Platitüden.
Er würde es als persönliche Niederlage empfinden, darauf zu bestehen, daß die Albernheit mit der verlangten Szene nicht mit seiner Persönlichkeit zusammenpaßt und sich ihr zu verweigern. In allen öffentlichen Situationen bestehen können, immer irgend ein passendes Gesicht zeigen, nur nicht das eigene.
Was er beim Schlipsbinden geübt hat, kann er bei einem Empfang in einer Bonner Botschaft — auf den er sich freut — am Abend praktizieren. Quasseln, quasseln, nur keine Gesprächspause eintreten lassen, die offenbaren würde, daß man sich ja gar nichts zu sagen hat. Das wäre ein diskreditierende Fauxpas. Alle spielen einander etwas vor. Alle wissen, daß alle allen etwas vorspielen, und alle spielen allen weiterhin etwas vor.
Eine Diplomatenanwärterin, Tochter eines Botschafters in Südafrika, die sich über das herrliche Leben ausläßt, das Weiße in Südafrika führen können, ohne von den Problemen der schwarzen Mehrheit etwas zu bemerken, wobei sie offenläßt, ob dieses Nichtwissen furchtbar ist, oder ob es die Weißen entschuldigt.

Der Film ist böse, unfair, er nutzt alle Möglichkeiten seiner Macher, Menschen sich so darstellen zu lassen, wie sie sich wohl nicht darstellen wollen — aber wer weiß. Er würde nicht dem einzelnen Menschen gerecht, aber einem Typus — und das war sein Ziel—, dem Typus des bundesdeutschen Diplomaten (des Diplomaten überhaupt?). Als Leitmotiv der Aussagen immer wieder: Die eigene Meinung zählt nicht. Sie werden die Bundesregierung repräsentieren, also nicht: die Bundesrepublik, oder gar: das Volk. Ihre eigene Position (hatten sie eine?) haben sie schon vor der Attachée-Prüfung abgelegt. Das gehört selbstverständlich zum Beruf.
Ein großer Teil der bundesdeutschen Diplomaten arbeitet in der Dritten Welt. Menschen, denen in Ausbildung und Tätigkeit nahegelegt wird, die Weltwirtschaft aus der bundesdeutschen Sicht der 50er Jahre zu sehen, die darauf vorbereitet werden, ihre persönlichen Kontakte gezielt nur unter ihresgleichen zu suchen, die ein Inselleben führen in Kulturen, in denen sie sich nicht einbringen können (und sollen?), unter Menschen, eben ihrer Diplomaten- und Politiker-Clique, denen sie keine Wahrheit sagen dürfen. Eine Lebenstragikomödie der Lüge und Verstellung, deren persönliche Opfer auch einige dieser Diplomatenanwärter sein werden. Die Scheidungs- und Selbstmordraten sind außerordentlich hoch.
Sie glauben, indem sie sich zu Werkzeugen machen, für die Handlungen ihrer Benutzer nicht mehr verantwortlich zu sein, ihr Ehrenkodex ist die Verantwortungslosigkeit.
Sie verdienen am Anfang 6.000 DM und können ihr Einkommen auf 20.000 DM im Monat steigern. Ihr Bewußtsein von ihrer eigenen sozialen Rolle ist damit festgelegt, die Schicht, in der sie ihre persönlichen Kontakte finden, ebenso. Und damit auch die Sicht, die sie von den Ländern ihrer Tätigkeit gewinnen können.
Diplomaten verwalten nicht nur, sie machen auch berufsmäßig Politik. Es ist wesentlich, aus welchem Hintergrund heraus sie alltäglich wirken und beeinflussen. Tun sie es nach einer fundierten persönlichen Einschätzung, handeln sie so, daß eine Regierung sich von ihnen absetzen muß, oder ihnen zustimmen kann, also gezwungen ist, ihre eigene Meinung zu bilden, oder auf der Grundlage des Versuchs zu erahnen, was der Chef in Bonn denn gern so hätte?
Sollten sie aber ein eigenes Urteil bilden, wird es aus dem Blickwinkel der Einkommens-Elite gefällt, zu der sie in der BRD gehören und erst recht in den armen Ländern der Welt.
Wer diesen Film gesehen hat, versteht so manches an der bundesdeutschen Außenpolitik gerade in der Dritten Welt besser: Sie beruht nicht auf einer Kenntnis der Probleme vor Ort, sondern auf dem Vorurteil, das sich in Bonn — wie auch immer — gebildet hat, und das nun die Diplomaten zu bestätigen haben.
Zum Ende gibt der Dienstherr, der „weil das Fernsehen dabei ist" (Stimme aus dem Off), diesmal selbst die Ernennungsurkunden überreicht, noch ein Musterstückchen zum Besten. Zuerst ein Witzchen, für den human touch: Auch er habe zu seinem Dienstantritt im Auswärtigen Amt eine Urkunde überreicht bekommen, aber mit dem Vorteil, keine Prüfung dafür machen zu müssen. (Beifälliges Gelächter des Aussenministers selbst und der übrigen Anwesenden), um dann die Suada der gängigen politischen Schlagwörter von sich zu lassen: Freiheit, Demokratie,...
Das Bild ist längst in die sichtbetonten Flure der Diplomatenschule umgeblendet, die Genscher Ton den nötigen Widerhall der Leere geben, die Kamera fährt zurück, das Bild wird unscharf, die Phrasen des Ministers verhallen in der Undeutlichkeit.
Horst Hüncker

[redacted]

Buchbesprechungen

Wolfgang Kessler: Die Schuldenkrise der Dritten Welt, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 1987.

Fünf Jahre alt ist die Schuldenkrise der Dritten Welt, einer Lösung ist sie in dieser Zeit nicht näher gekommen. Die Mechanismen zur Krisenbewältigung wurden zwar verfeinert, grundlegend geändert aber hat sich nichts. Die Banken und internationale Organisationen schulden um, verlängern die Fristen zur Zahlung von Zins und Tilgung, geben neue Kredite zur Zahlung eben dieser Schuldendienste. Zugleich verpflichtet sich das Schuldnerland, unter Aufsicht des Internationalen Währungsfonds (IWF) ein Sparprogramm ins Werk zu setzen, Subventionen zu streichen und dadurch Haushaltsdefizite zu verringern, die Zinsen zu erhöhen und die Währung abzuwerten.

Genau die gleiche Sparpolitik, das ist die zentale These des neuen Buches von Wolfgang Kessler, betrieb auch das Deutsche Reich nach dem Ersten Weltkrieg — mit der Konsequenz einer Weltwirtschaftskrise, sechs Millionen Arbeitslosen in Deutschland und Bedingungen, die Hitlers Herrschaft ohne Zweifel begünstigten.

Kessler geht es allerding nicht darum, eine weitere Darlegung der Situation zu liefern, die den Nazis den Weg ebnete. Ihn interessierten die Parallelen zwischen der Wirtschaftspolitik des Deutschen Reiches und der vom IWF aufgezwungenen Sparpolitik der Entwicklungsländer. Das Geschehen in den 20er und 30er Jahren dient Kessler als warnendes Beispiel, aus dem, so sein Plädoyer, Lehren für die Situation der Entwicklungsländer gezogen werden sollten. In beiden Fällen war und ist das Ziel der Schuldnerländer, mehr zu exportieren als zu importieren. Denn mit dem Außenhandelsüberschuß können Entwicklungsländer ihre Schulden bedienen, die in Dollar lauten (und so konnte auch das Deutsche Reich die Reparationen zahlen, die der Versailler Vertrag ihm auferlegte).

Was aber bedeutet es für die Wirtschaftspolitik eines Landes, wenn es um jeden Preis einen Exportüberschuß erzielen muß? Im Land selbst muß einerseits der Verbrauch verringert werden, so daß weniger importiert wird, andererseits müssen eigene Produkte auf den Exportmärkten billig genug sein, um die Konkurrenz aus dem Feld zu schlagen.

Folglich überschwemmen die Schuldner ihre Gläubiger mit einer Flut billiger Waren, um Devisen zu bekommen. Das stürzt wiederum die Gläubigerländer in Schwierigkeiten, weil etliche Branchen gegen die billigen Importe nicht konkurrieren können. Die Konsequenz ist in aller Regel Protektionismus.

Kessler verzichtet in seinem Buch leider auf anschauliche Beispiele, obwohl es sie zahlreich gibt. Etwa Bangladesh, das sich bemühte, eine Textilindustrie aufzubauen. 1978 gab es weniger als ein Dutzend Textilfirmen. 1985 waren es, mit koreanischer Hilfe, 450 Firmen, die 140.000 Menschen beschäftigten und vor allem für den Export produzierten. Obwohl Bangladesh 1984 nur 0,32 Prozent Marktanteil bei Textilien in den USA hatte, und obwohl das Welttextilabkommen ausdrücklich freie Importe von kleinen Produzentenländern vorsieht, erzwangen die Vereinigten Staaten eine Vereinbarung, die die Exporte von Bangladesh in die USA beschränkt. Wo aber liegt der Nutzen solcher Einfuhrbeschränkungen?

Erstens schrumpft die US-amerikanische Textilindustrie dennoch weiter, weil sie mit viel höheren Kosten produziert als ihre Konkurrenten in den Entwicklungsländern. Zweitens retten die Beschränkungen der Industrieländer die überalterten Branchen nicht, verhindern aber, daß die Schuldner das Geld für Zins und Tilgung verdienen können. Die fatalge Folge des Protektionismus: Das Nachsehen haben beide.

Erkannt wurde dieses Dilemma schon in den frühen 30er Jahren. John Maynard Keynes analysierte die Situation und plädierte angesichts der Unauflösbarkeit dieses Dilemmas für eine Streichung der deutschen Reparation. Er schrieb: „Denn was kostet die Streichung? Worauf verzichtet man wirklich? Auf nichts anderes als auf die Krise, in Schuldner- und Gläubiger-Ländern." Keynes erntete damals einen Sturm der Entrüstung bei den Bankiers. Ein Schulderlaß? Undenkbar!

Kessler greift Keynes Ansatz auf. Er plädiert in seinem Buch für einen (Teil-) Erlaß der Schulden der Entwicklungsländer, weil, ebenso wie damals, ein Bestehen auf die Bezahlung auch den Gläubiger-Ländern nicht diene. Den Schuldner-Ländern empfiehlt Kessler eine Neuorientierung der Wirtschaft. Weg von der Exportorientierung hin zu den tatsächlichen Bedürfnissen.

Dafür hält er eine zeitweilige Abschottung der Dritte-Welt-Länder vom Weltmarkt für notwendig, um in Ruhe eigene unabhängige Wirtschaftsstrukturen aufbauen zu können. Das wiederum sollten die Industrieländer, sonst sehr auf Freihandel bedacht, tolerieren. Kessler sieht darin eine Art aufgeklärtes Selbstinteresse. Denn nur Länder mit einer eigenen leistungsfähigen Wirtschaft sind auf lange Sicht für die Industrieländer interessante Geschäftspartner.

Wie weit wir allerdings von einem solchen Denken noch entfernt sind, zeigt die Entrüstung, die dem Deutschen Bank-Sprecher Herrhausen entgegenschlug, als sogar er im September einen solchen Schuldenerlaß ins Gespräch brachte. Vielleicht hilft Kesslers Buch, die Diskussion über eine historische Parallele zwischen der Situation des Deutschen Reiches und der Lage der verschuldeten Entwicklungsländer anzuregen. Etwas kurz und allgemein gehalten dagegen ist das Plädoyer für neue Wirtschaftsstrukturen in den Entwicklungsländern und, damit verbunden, für eine zeitweise Abkopplung vom Weltmarkt.

Die Anregungen zu seinem Buch bekam der Autor von einem Naturwissenschaftler Namens Fred Schmid. Der hatte in den 30er Jahren die oben geschilderten Zusammenhänge in 95 Thesen dargelegt. Sie sind im Anhang abgedruckt. Während aber Kesslers Darstellung so gehalten ist, daß auch ein interessierter Laie in Wirtschaftsfragen ohne weiteres folgen kann, dürfte es selbst dem wirtschaftlich versierten Leser schwerfallen, Schmids Thesen auf Anhieb zu verstehen. Die fremde Diktion, mit nationalem Pathos beladen, dazu die strenge, naturwissenschaftlich orientierte Beweisführung, machen die 95 Thesen zu einem harten Brocken Lektüre — was den Leser dieses Buches aber nicht abschrecken sollte.

Jörg Buteweg

Mit neuem Gesicht zeigt sich die **SAMSOLIDAM** eine Kinderzeitschrift mit Dritte Welt Bezug, die in erster Linie Kinder direkt ansprechen will, aber auch Lehrer und Erzieher bei der Bearbeitung des Themas „Dritte Welt" im Unterricht unterstützen kann.
Die neueste Ausgabe, Nr. 9/1987 befaßt sich mit dem Thema „Reisen". Da werden türkische Kinder aus Berlin-Kreuzberg zu ihrem Urlaub in der Heimat befragt, Eindrücke von Reisen in fremde Länder geschildert, durch die Südamerika-Abteilung des Museums für Völkerkunde geführt und aus dem „Pagalagi", den Aufzeichnungen und seine Sicht vom Leben der Weißen sehr bildhaft niedergeschrieben hat.
Weitere Hefte mit den folgenden Schwerpunkten sind noch erhältlich:
- Wie spielen Kinder anderswo?
- Der Wald gehört uns allen.
- Entwicklungshilfe — Allerlei Verwickeltes
- Die Welt des Wassers
- Bei uns zu Hause
- Schule
- Ernährung

Die **SAMSOLIDAM** wird von der Aktionsgemeinschaft Solidarische welt e.V. herausgegeben. Sie erscheint zweimal jährlich mit einer Auflage von 1600 Exemplaren und kostet DM 3.- (+Porto). Das nächste Heft mit dem Schwerpunktthema „Deutschland-fremdes Land . . . ausländische Kinder bei uns" erscheint Ende Febr. 1988

Bezugsadresse: ASW, Hedemannstr. 14, 1000 Berlin 61

Colonia Dignidad

Zu beziehen über: Lateinamerika Nachrichten, Gneisenaustr. 2, 1000 Berlin 61
Preis: 4,50 DM



Alle Jahre wieder. Der nun schon mehr als drei Jahrzehnte alte Skandal um die Colonia Dignidad dreht seine Runde durch die deutsche Presselandschaft, um anschließend wieder vergessen zu werden.
Diesem Prozeß versuchen die **Lateinamerika Nachrichten** mit ihrem nach 1980 zweiten **Sonderheft** zu diesem Thema entgegenzuwirken. Auf mehr als 70 Seiten werden die wichtigsten Informationen zusammengetragen, die sich zur Colonia Dignidad in den letzten Jahrzehnten angesammelt haben.
Von der Anfangszeit der Sekte in der BRD Anfang der 50er Jahre, über die Flucht des Sektenführers Paul Schäfer nach Chile, bis zum Aufbau der Colonia Dignidad in der Nähe der Stadt Parral, etwa 350 km südlich von Santiago, und ihrer Entwicklung zu einem landwirtschaftlichen Gut, das sich mittlerweile auf über 15.000 ha ausbreitet, das alle Eigentümber eines Kraftwerkes die Stromversorgung der 40.000 EW Stadt Parral kontrolliert und das der größte Produzent von Strassenschotter in Chile ist, wird noch einmal die gesamte Entwicklung der Kolonie aufgerollt.
Das folgende Kapitel über die Ideologie der Colonia Dignidad bleibt vage und andeutungshaft, was zeigt, wie perfekt die Isolation ist, in die Paul Schäfer und sein „Herrenabend"[1] die Kolonie hineingetrieben hat. Informationen dringen nur dann nach außen, wenn einem Mitglied der Kolonie die Flucht aus dieser perfekt abgesicherten Trutzburg gelingt. Und selbst in einem solchen Fall gibt es ja immer noch die deutsche Botschaft, die sich in der Vergangenheit nach Kräften darum bemüht hat, die Vorgänge in der Kolonie zu verharmlosen oder zu vertuschen. Besonders der frühere Botschafter Strätling pflegte freundschaftliche Kontakte zu Paul Schäfer und der Kolonie. Er sah sich 1977, nach einer Veröffentlichung von amnesty international, in der schwere Vorwürfe gegen die Kolonie erhoben wurden, genötigt, eine Ehrenerklärung für die Sekte abzugeben. Auch der gegenwärtige Botschafter in Santiago, Horst Kullack-Ublick, nannte Anfang November 1987 die Beziehungen der Botschaft zur Colonia Dignidad gegenüber der chilenischen Zeitung „La Segunda" ganz allgemein positiv.
Es ist den Lateinamerika Nachrichten zustimmen, wenn sie in ihrem Editorial kritisieren, daß in der Berichterstattung der deutschen Medien ...„die Rolle, die die Colonia Dignidad im Unterdrückungsapparat der chilenischen Militärdiktatur gespielt hat und vielleicht sogar noch spielt, kaum Erwähnung fand. Wenige Worte nur zu den Zeugenaussagen von Geheimdienstagenten, kaum Berichte darüber, daß seit 1977 ein Prozeß vor dem Bonner Landgericht läuft, bzw. eher nicht läuft, der die Handlangerrolle der Colonia Dignidad für den chilenischen Geheimdienst beleuchten soll."
Diesem Prozeß widmen die Lateinamerika Nachrichten den zweiten Teil ihrer Sondernummer. Zeugenaussagen werden ausführlich zitiert, die belegen, daß die Colonia Dignidad ein wichtiges Glied im Repressionsinstrumentarium der Pinochet-Diktatur darstellte. Berichtet wird in diesen Aussagen von Folterungen und dem Verschwindenlassen von Personen auf dem Gelände der Colonia Dignidad. Dies sind Vorwürfe, die nach wie vor ihre Aktualität haben. Am 15. November 1987 berichtete Bischof Carlos Camus in einem Interview mit der chilenischen Zeitschrift Apsi davon, daß es in der Colonia Dignidad tatsächlich Verschwundene gegeben habe und einige Fälle erst „jüngst zurück" lägen. Besonders die Aussage von Samuel Fuenzalida, einem ehemaligen Mitglied der Geheimdienst-Organisation DINA liefert hier eine Fülle von Material, dessen Zitierung die Lateinamerika Nachrichten in den meisten Veröffentlichungen der jüngsten Zeit vermissen. „Es ist jedoch offensichtlich für deutsche Medien viel leichter, über Verbrechen zu berichten, die an Deutschen begangen werden, als die Handlangerdienste deutscher Sektenmitglieder für eine Militärdiktatur darzustellen und aufzuklären".[2]
Den Lateinamerika Nachrichten ist mit ihrer Sondernummer über die Colonia Dignidad ein gutes und informatives Stück Aufklärung gelungen.

mk

Anmerkungen:
So nennt sich das fünfköpfige Direktorium der Colonia Dignidad.
2) Zitiert aus dem Editorial.

ARBEITSBRIGADEN AN DIE ATLANTIKKÜSTE NICARAGUAS

Die Konflikte an der Costa Atlantica werden in der BRD kontrovers diskutiert:
- Sandinisten bombadieren Miskito-Dörfer
- Zwangsumsiedlung in Konzentrationslager
- indianerfeindliche Politik der FSLN

Sind diese Vorwürfe nichts anderes als die propagandistische Ausnutzung der Indianerproblematik zu Legitimierung des Aggressionskrieges der USA gegen Nicaragua?
Auf der anderen Seite:
- Autonomiediskussion
- Rücksiedlungen an den Rio Coco
- Waffenstillstand mit verschiedenen Indianergruppierungen

Durch Miterleben des Alltags an der Costa können wir eigene Positionen entwickeln. Die ökonomische Situation an der Costa erfordert gleichzeitig unsere praktische Solidarität.

Auf Vorschlag von MIDINRA/Bluefields wollen wir das Palma-Africana-Projekt in Kukra Hill durch Baubrigaden unterstützen:
In Kukra Hill, 30 km nordöstlich von Bluefields, müssen Steinhäuser für die Kooperativen des Projekts gebaut werden. Wegen der klimatischen Bedingungen ist die Bauzeit Febr.-Mai. Gesucht werden 15-25 Menschen für 2 Monate ab ca. Mitte April, in 1. Linie HandwerkerInnen. Voraussetzungen sind ausreichende Spanischkenntnisse und die Bereitschaft, an 6 Vorbereitungstreffen teilzunehmen. Wünschenswert wäre Mittelamerika-Erfahrung. Die Vorbereitung wird ab Febr. beginnen.
Genauere Informationen bitte anfordern beim

Informationsbüro Nicaragua
Postfach 10 13 20
5600 Wuppertal 1
Tel.: 0202-4936305

Tagungsberichte

Kulturpolitik im Ausland

Schon die Themen, aber auch deren prominente Referenten ließen befürchten, was eintraf: Die Tagung **„Von Deutschland erzählen. Aber was? — Kulturpolitik im Ausland", vom 11. bis 13.12.87 in der Evangelischen Akademie Tutzing** lief eurozentrisch ab. Höchstens zufällig wurden in den Referaten Dritte-Welt-Länder in den Blick genommen. Obwohl etwa die Hälfte der Goethe-Institute, ein guter Teil der jährliche 25.000 DAAD-Stipendiaten und die Kulturreferenten der jeweiligen Botschaften auch dort Kulturpolitik machen — die wirtschaftliche und politische Funktion staatlicher deutscher Kulturarbeit in den Beziehungen zu den Entwicklungsländern wurde nicht diskutiert.

Eine Ausnahme bildete am Schlußtag das Grundsatzreferat Helmut Schäfers (FDP), Staatsminister im Auswärtigen Amt. Deshalb hier einige Zitate aus den **„Grundlinien deutscher Kulturpolitik im Ausland"**. Denn im Kulturreferat des Auswärtigen Amtes wurde in den letzten Jahren eine zweistufige Konzeption der **Kultur- und Präsentationshilfe** entwickelt:

„In vielen Entwicklungsländern kommt es zunächst weniger darauf an, unsere Kultur zu präsentieren, als das dort verschüttete kulturelle Erbe wieder freizulegen und bewußt zu machen. Ohne ein historisches und kulturelles Selbstverständnis unserer Partner ist kein kultureller Dialog möglich und nur schwer kulturelle Entwicklung möglich. Hilfe bei der Suche nach einem zukunftsorientierten kulturellen Selbstverständnis ist daher eine grundlegende Bedingung unserer Arbeit mit vielen Staaten, die erst in den letzten Jahrzehnten auf mühsame Weise ihre Souveränität erlangten. Für diesen Zweck besitzen wir seit einigen Jahren das Instrument der **Kulturhilfe:** ärmere Länder, die ihr kulturelles Erbe nicht selbst erhalten und pflegen können, erhalten von uns Unterstützung in vielfältiger Form."

Als Beispiele nannte Schäfer die Restaurierung frühislamischer Handschriften, die Sanierung der Altstadt von Saana und von Tempelanlagen in Thailand und Ägypten.

„Wie in der Außenwirtschaft, so muß auch in der auswärtigen Kulturpolitik, und Sie werden mir diesen Vergleich verzeihen" (— aber sicher, zeigt er doch, was der Maßstab ist... —), „besonders im Nord-Süd-Verhältnis ein vernünftiger Ausgleich zwischen Kulturexport und Kulturimport angestrebt werden. Wenn wir das Prinzip des Austauschs ernstnehmen wollen, müssen wir auch die Darstellung fremder Kulturen bei uns zuhause fördern. Mit Mitteln der **Präsentationshilfe** wollen wir daher in wachsendem Maße besonders jungen Staaten helfen, ihre kulturellen Leistungen unserem Publikum vorzustellen. In Form von Kulturwochen, mit Schriftstellerlesungen, Präsentationen des für ursprüngliche Kulturen wichtigen Tanzes, überlieferter oder moderner Musik und Malerei gibt es dafür eine Vielfalt von Möglichkeiten, die wir kontinuierlich ausschöpfen wollen. Einen wichtigen Impuls wird unsere Präsentationshilfe erhalten, wenn es uns gelingt, 1990 in Berlin das geplante 'Haus der Kulturen der Welt' zu eröffnen. ... Dieses Haus soll vor allem den Ländern der III. Welt, aber auch anderen kleinen Staaten ein geeignetes Forum bieten, ihre Kultur öffentlichkeitswirksam in der Bundesrepublik vorzustellen."

In der Arbeit des Außenministeriums wird die „kulturelle Dimension des Nord-Süd-Dialogs" immer stärker in den Vordergrund gerückt. Entscheidend ist: was steht dahinter? Ein Eindruck drängt sich auf: es ist die Absicht, an den wirtschaftlichen und politischen Dimensionen des Nord-Süd-Gefälles nichts zu ändern. Souveränität und partnerschaftlicher Austausch sollen auf der Spielwiese der Kultur eingeübt und vorgeführt werden, sich dort austoben und erschöpfen, damit das wirtschaftlich-politische Nord-Süd-Gefälle desto ungestörter weiterbesteht. Einen fairen Dialog können nur gleichrangige Partner führen. Statt Kultur- und Präsentationshilfe müßten den Entwicklungsländern mehr globale Finanzmittel zugestanden werden. Sie wären dann eher in der Lage, selbst souverän zu entscheiden, was sie für ihr kulturelles Selbstverständnis tun wollen (z.B. eine verstärkte Alphabetisierung...). So aber sind sie an die projektbezogene Spendierlaune eines mächtigen Industrielandes gebunden.

Kultur- und Entwicklungspolitik rükken zusammen. Es scheint, als sollten verstärkte Kulturimporte eine bisher stets abgeblockte, weil schmerzhafte wirtschaftliche Öffnung der Bundesrepublik ersetzen. Statt Aufhebung von Importbeschränkungen ersatzweise Kunstgenuß. Die Dritte Welt jetzt verstärkt im Museum.— hübsch angerichtet auf dem Präsentierteller?

Daß sich die Außenpolitiker nur nicht daran verschlucken..., manche Innenpolitiker husten ja schon ständig ob ihrer kulturellen Halsschmerzen. Gerhard Köpf, Schriftsteller und Reisender mit „Goethe" zu Auslandslesungen deutscher Literatur, fand — auf der Tagung selten energische Worte, als kleinen Vorgeschmack: Das Angenehme sei immer auch das Genehme. Kultur jedoch müsse Biß haben, schwer im Magen liegen: „Dich singe ich, Gräte im Hals!". Die Kulturschaffenden könnten andere Töne in den Nord-Süd-Beziehungen anschlagen, die nur schwer zu verdauen sein werden.

Die Tagung in Tutzing war, so gesehen, höchst schonend zubereitet und nur leichte Kost.

nst

Tagungsbericht Kindheit in der 3. Welt
Ev. Akademie Hofgeismar,
11.-13. Dezember 1987

terre de hommes hatte in Zusammenarbeit mit der evangelischen Akademie Hofgeismar zu dieser Tagung eingeladen, um eine Auseinandersetzung mit dem westeuropäischen Kindheitsbegriff und den daraus abgeleiteten Beurteilungen der Situation der Kinder in „3. Welt-Ländern" zu ermöglichen. Eine äußerst wichtige Frage gerade für ein Kinderhilfswerk, das sich Projektunterstützung und -förderung als Ziel gesetzt hat.

Gekommen waren über 120 Dritte-Welt-Engagierte, Journalisten und Autoren.

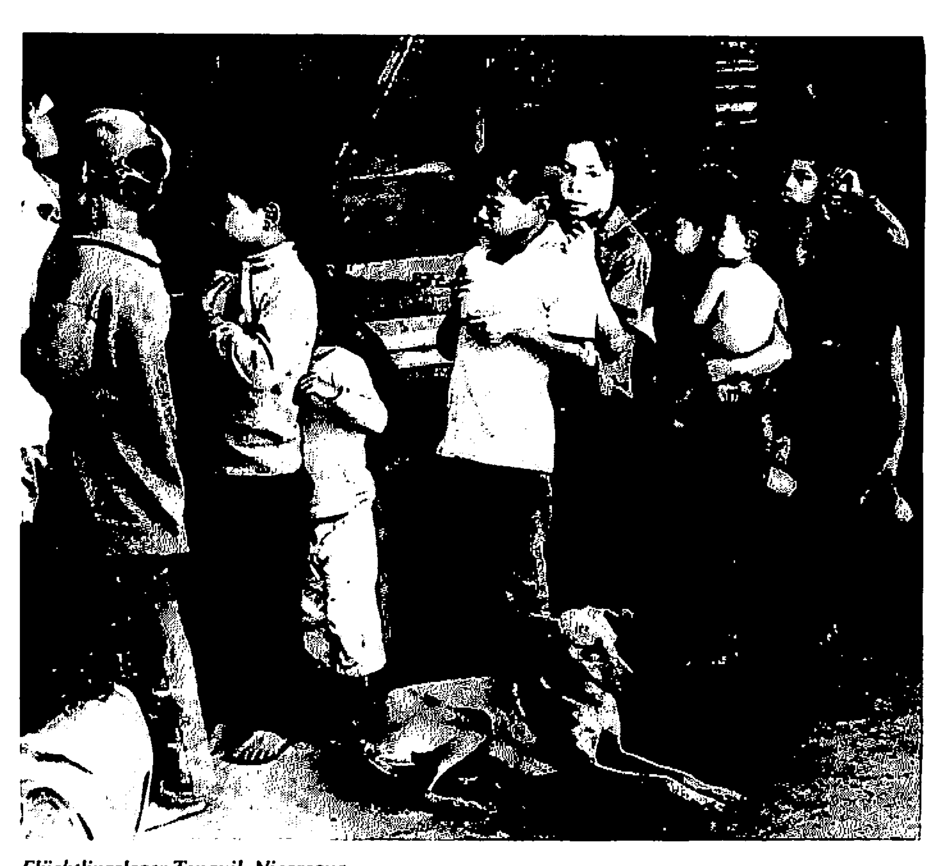
Vorträge und Zusammenarbeit in Kleingruppen wurden angeboten, Filme füllten die Abende. Was bestimmt viele zu dieser Tagung lockte, waren die bekannten oder auch vielversprechenden Namen der geladenen Referenten und Arbeitsgruppenleiter.

Da war Alejandro Cussianovich, Soziologe und Pädagoge aus Lima, der ein Referat zum Thema „Sozioökonomische Rahmenbedingungen für Kindheitsverläufe in der Dritten Welt" hielt. Leider wurde sein Englisch durch die spanische Betonung nur vom geringsten Teil der Anwesenden verstanden. Alejandro Cussianovich organisiert in Lima die Kindergewerkschaften und arbeitet zu diesem Thema in einem überdisziplinären Forschungsteam an der Uni. Daß er auch zur BRD-Solibewegung etwas zu sagen hatte, zeigte sich spätestens in der Abschlußdiskussion. Er gab humorvolle Antworten auf genau die Fragen, die im Faltblatt der Seminarkündigung aufgeworfen wurden: „Haben Helfer und Spender (...) immer die richtige Vorstellung vom Alltag der Kinder, von ihren Nöten und Hoffnungen? Wissen sie, in welcher Weise den Kindern am besten zu helfen ist? Oder macht sich unser Mitleid ein falsches Bild, weil wir von unserer gesellschaftlichen Realität ausgehen?" Dabei sprach er direkt die sich in der Diskusssion zeigende Resignation und mitleidsvolle Spendenhaltung an.

Der begrüßenswerte Vorschlag, Protokolle der Vorträge anzufertigen und an die Seminarteilnehmer zu verschicken, wurde gefaßt.

Den 2. Vortrag gestaltete Prof. Dr. Ingeborg Weber-Kellermann, Volkskundlerin aus Marburg, zur „Herausbildung des europäischen Kindheitsbegriffs". Leider fehlte auch nach diesem Vortrag die Zeit zur Diskussion.

Die Arbeitsgruppen wurden zu verschiedenen Themen gebildet (Kinder und Repression, Kinder im Widerstand, Geschlechtsspezifische Kindheitsbedingungen, Familienstruktur und Migration, erziehung und Bildung und Kinderbanden).



Flüchtlingslager Tanquil, Nicaragua
aus: ***Straßenkinder in Nicaragua***
Broschüre 32 S. DIN A 4, DM 6,- Postkartenserie DM 5,-; nur bei: ***GEB, Postfach 5222, 7800 Freiburg***

Der Abendvortrag von Dr. Assefa Bequele, International Labour Organizatoin, zur Kinderarbeit in der Dritten Welt fiel aus. An seiner statt sprach Elisabeth Marcelino, Psychologieprofessorin und Leiterin des Children Rehabilitation Center in Manila, von ihrem Zentrum, das u.a. von terre des hommes mit unterstützt wird. Hier werden Kinder behandelt, die Opfer eines Krieges sind, der selbst nach Aquinos Machtergreifung noch durch die Militärs ausgeübt wird: Opfer von Folter; Waisen; Kinder, die Mißhandlungen an anderen haben mitansehen müssen usw.. Die Behandlungen dauern unterschiedlich lang und gelten als erfolgreich, wenn die Kinder das Lachen wieder gelernt haben.

Die Abende wurden mit verschiedenen Filmen gefüllt, die fast alle aus der Kamera von Gordian Troeller und Claude Deffarge stammten und deshalb z.T. schon durch Fernsehen bekannt waren; Ausnahme war ein neuer Film über die heutige Situation in Vietnam und die genetischen Folgen der Entlaubung durch die Amerikaner.

Das Interessante an dieser Tagung war die Möglichkeit zum Kontakt mit engagierten und beeindruckenden Personen aus sogenannten Dritte-Welt-Ländern, und ihre Berichte und Erfahrungen zu hören.

Was die ganzen drei Tage zu kurz kam, war die Diskussion der Fragestellung, die eigentlich Anlaß der Tagung war. Sie wurde während der Tagung kein einziges Mal aufgegriffen und in Bezug auf Konsequenzen für terre des hommes diskutiert. Es wurde überhaupt nicht häufig diskutiert, weil die Zeit dazu fehlte. Für intensive Diskussionen war die Anwesenheit von 120 Personen zu viel. Zwar waren die Planung der Tagung und der thematisch inhaltliche Aufbau sehr professionell, aber in der Perfektion war kein Platz mehr für erfolgreiche Auseinandersetzungen. Die Themen der einzelnen Referate und Arbeitsgruppen blieben unverbunden nebeneinander stehen, und die Tagung endete mit der ungestellten Frage nach dem „Warum" der Veranstaltung.

Weniger wäre weit mehr gewesen.

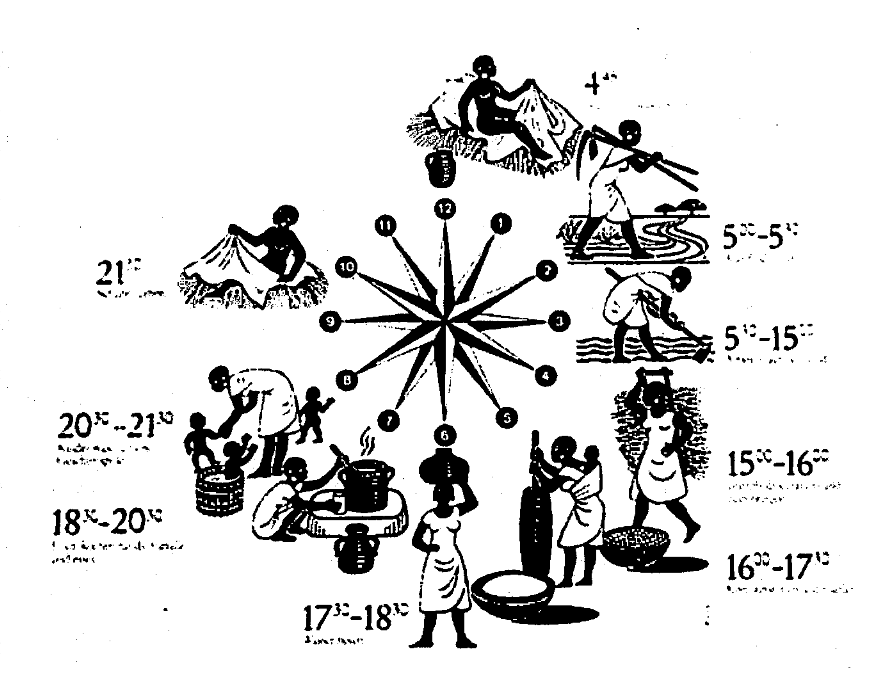
Anmerkung:
Für Leser, die sich für die Arbeit von Alejandro Cussianovich interessieren, findet sich in Kemler (HRSG.): Sonderpädagogik in der 3. Welt ein Aufsatz über die Untersuchung sozioökonomischer Rahmenbildungen in Lima, Beobachtung und Interviews mit Kindern;

ar

Kurz belichtet

Technik nach menschlichen Maß
— Dorftechnik für die Frau in Entwicklungsländern —

Im Laufe dieses Jahres wird in mehreren Kleinstädten der Bundesrepublik (u.a. Mühlheim a.d. Ruhr, Bad Nauheim, Lüdenscheid, Neusäß, Obersdorf und Mühldorf am Inn) eine Wanderausstellung des deutschen Komitees für UNICEF und des deutschen Museum zu sehen sein, die zwei aktuelle Themen der Entwicklungspolitik aufgreift und kombiniert — „Angepaßte Technologie" und „Frauen". Die erklärten Ziele (siehe Ausstellungskatalog) sind dabei, „einen Problemkreis der Entwicklungsarbeit und seine angepaßten Lösun-



Schautafel der UNICEF-Ausstellung

gen einem größeren Publikum zugänglich (zu) machen und auf die besondere Bedeutung der Frau, dem wichtigsten Partner der UNICEF-Arbeit vor Ort, hin(zu)weisen."

Worin besteht die „besondere Bedeutung der Frau"?

Auf der Freiburger Eröffnungsveranstaltung wurde deutlich, daß es zu diesem Thema sehr merkwürdige Meinungen gibt. Da wurde z.B. der UNICEF-Leitspruch „Wer den Kindern helfen will, muß die Situation der Mütter verbessern" zitiert und darauf hingewiesen, daß eine Zeitersparnis der Mütter ja letztlich den Kindern zugute kommt. Eine UNICEF-Vertreterin verstieg sich gar zu der Bemerkung, die Frauen seinen wertvoll und wichtig, weil sie die Kinder aufzögen und ohne Kinder könne kein Staat existieren.

Dr. Jürgenmeyer, Arnold-Bergsträsser-Institut, der die wissenschaftliche Eröffnungsrede hielt, hatte offenbar übersehen, daß es sich um eine Frauenausstellung handelte. In seinem Vortrag über „Technologie und Entwicklung" erwähnte er die Frauen nur einmal kurz unter dem Stichwort „wechselnde Moden der Entwicklungspolitik" und befaßte sich ansonsten mit dem anderen Aspekt der Ausstellung, der angepaßten Technologie.

So unrecht hatte er damit nicht, denn auch die Ausstellung tut sich schwer mit den Frauen, bleibt distanziert und läßt sie nie selbst zu Wort kommen. Besonders ärgerlich ist die bildliche Darstellung des Arbeitstages einer Afrikanerin. Abgesehen davon, daß sich die Arbeit einer Nomadin von der einer Bäuerin wesentlich unterscheidet, hat man weder geographische Aspekte — der weibliche Arbeitstag im Sahel sieht anders aus als der im Äquatorgebiet — noch ethnische Verschiedenheiten berücksichtigt. Über die angegebene Zeiteinteilung, die mit viertelstündlicher Genauigkeit die verschiedenen Tätigkeiten der Frauen in eine scheinbar unverrückbare Reihenfolge zwängt, würde wohl jede Afrikanerin lachen, über die zweifellos sehr plastische Darstellung der nackten schwarzen Frau die aus dem Bett bzw. wieder ins Bett hüpft, wohl weniger!

Angepaßte Technologie als Entwicklungsfaktor

Hier liegt der eigentliche Schwerpunkt der Ausstellung. Eine klare Konzeption, die die Beschränkung auf drei wichtige Anwendungsbereiche — Energie, Wasser, Nahrung — beinhaltet, macht sie überschaubau und auch für Schüler, als anvisierte Zielgruppe, zugänglich.

Der Bereich ENERGIE befaßt sich mit offenen und gedeckten Herden, Solarkochern und Biogasanlagen, der Bereich WASSER mit Handpumpen, Wasserbehältern, Filtern und Latrinen und der Nahrungsbereich informiert über mögliche Verbesserungen bei der Produktion, Aufbereitung und Lagerung von Nahrungsmitteln. Die ausgestellten Geräte werden jeweils kurz beschrieben, wobei einerseits über ihren Aufbau, ihre Funktion und ihre Verbreitung informiert wird und andererseits eine Auseinandersetzung mit den Vor- und Nachteilen eines solchen Geräts für die angesprochenen Frauen versucht wird. Natürlich ist diese Auseinandersetzung nicht allumfassend, aber sie zielt in die richtige Richtung und regt zum Weiterdenken an, besonders wenn man versucht, sich die oft sehr klotzigen und aufwendig gebauten Konstruktionen in der engen Hütte einer Afrikanerin vorzustellen.

Die Hauptkritik an dieser Ausstellung hängt mit der postulierten „unpolitischen Haltung" von UNICEF zusammen. (UNICEF ist so unpolitisch, daß selbst mit Dikaturen problemlos zusammengearbeitet werden kann, wie eine UNICEF-Vertreterin in ihrer Eröffnungsrede bermerkte.)

Entwicklung wird eher als technisches Problem dargestellt, politische und gesellschaftliche Faktoren bleiben unerwähnt. Technik, auch wenn es sich um „angepaßte" Formen handelt, ist jedoch nie wertfrei. Sie kann von unterschiedlichen Personen zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden. Eine Biogasanlage kann z.B. von den Reichen eines Dorfes benutzt werden, um ihre Vormachtstellung auszubauen und die Abhängigkeit der Übrigen zu verstärken. Das verdient zumindest erwähnt zu werden.

Das sich diese Ausstellung jedoch konsequent an politisch relevanten Fragen vorbeimogelt, steht zu befürchten, daß gar mancher Besucher der Illusion erliegt, man könne mit ein paar einfachen Geräten die Probleme der Dritten Welt lösen. Das fördert vielleicht die Spendenbereitschaft, ist jedoch angesichts der Tatsache, daß die meisten Entwicklungsländer heute bereits mehr Geld für ihren Schuldendienst aufbringen müssen, als sie an Entwicklungsgeldern bekommen, einfach lächerlich.

a.j.

Klein zeigt sein rechtes Profil

Befürchtet hatten es viele, daß Klein nicht klein zu bleiben gedenkt. Doch wie er nun an Größe zu gewinnen sucht, überrascht dennoch nicht wenige: mit Hetzkampagnen gegen den BUKO (Bundeskongreß der entwicklungpolitischen Aktionsgruppen) und mit Ordnungsappellen an die Kirchen.

Zunächst nahm er sich den BUKO ins Visier: In der Etatdebatte im November letzten Jahres polemisierte er, daß der BUKO „mit Brandsätzen und Brandreden“ eine Kampagne „zur Störung bis zur Verhinderung der Herbsttagung von Weltbank und Internationalen Währungsfond (IWF) in Berlin“ vorbereite. Der BUKO zähle zu den „von Kommunisten und anderen Linksextremisten beeinflußten Organisationen“.
Nur wenige Tage später traf sich der BMZ-Minister mit Vertretern der Evang. Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienste (Teilnehmer waren die ev. Landeskirchen, Brot für die Welt, Evang. Missionswerk, Arbeitsgem. Dienste in Übersee, Diakonisches Werk). Bei dieser Gelegenheit erklärte er unmißverständlich, daß die gastgebende Bundesregierung einen ungestörten Verlauf der geplanten Konferenz in Westberlin erwarte und dabei mit der Unterstützung der Kirchen rechne.
Ins Konzept des Ministers passen auch nicht die von den Kirchen vorgesehenen Veranstaltungen, wie eine Anhörung und Tagungen zur Schuldenkrise und zur Rolle des IWF und der Weltbank. Hans Klein beschwor die Gefahr, „daß sich seriöse Organisationen und wohlmeinende Personen in das Netz grün-kommunistischer Radikaler einspinnen lassen.“
Auch wenn die Geschäftsstelle des BUKO „diese Hetze und Verleumdungen als durchsichtigen Versuch ansieht, eine Kampagne zu diskreditieren“, sind die Auswirkungen — besonders für den BUKO selbst — nicht zu unterschätzen.
Die CDU/CSU-Regierung will mit allen Mitteln eine Auseinandersetzung um die ungerechten Weltwirtschaftsstrukturen und deren Herrschaftsinstrumente verhindern. Weitere Einschüchterungsversuche und sogar die Kriminalisierung der Kampagne sind zu erwarten. Es bleibt zu hoffen, daß nicht nur der BUKO, sondern auch viele Gruppen „voll auf die Durchsetzungskraft der Argumente vertrauen“. (BUKO Pressemitteilung v. 6.12.87)
Da seit geraumer Zeit auch in der ev. Kirche Kräfte im Hintergrund am Werkeln sind, die lieber heute als morgen die Abkehr von einer engagierten entwicklungspolitischen Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit sähen, könnten die Appelle Kleins auf fruchtbaren Boden fallen. Zu befürchten wäre in diesem Falle die Streichung der finanziellen Mittel, die der BUKO und viele kleine Gruppen von der ev. Kirche erhalten und einigen seit längerem ein Dorn im Auge sind.
Ein schlechtes Omen für die betroffenen Gruppen ist die Einschätzung Klein's, der die Begegnung mit den Vertretern kirchlicher Organisationen als „außerordentlich ermutigend“ bezeichnete. (evang. information 50/87)
Noch haben die Kirchen nicht klein beigegeben und wollen die begonnene kritische Auseinandersetzung mit der Rolle des IWF weiterführen; von einer Absetzung der öffentlichen Anhörung mit Fachleuten ist bisher nichts bekannt geworden.

mm

Starke Frontstaaten für die Befreiung Südafrikas
heißt eine Broschüre des Afrika-Komitees Basel. Sie entstand im Anschluß an die diesjährigen Südafrika-Boykottwochen, in deren Rahmen ein Workshop mit Vertretern aus Angola, Mosambique und Zimbabwe durchgeführt wurde. Die 56-seitige Broschüre enthält unter anderem alle Referate dieses Workshops. Sie kann über das Afrika-Komitee, Postfach 10 72, CH-4001 Basel für 5,- sfr bezogen werden.

Repression in der BRD

Kriminalisierung von Frauen gegen Gentechnik und Bevölkerungspolitik

In der zweiten Dezemberhälfte wurden in mehreren Städten der BRD 33 Durchsuchungen von Privatwohnungen, Redaktionsräumen der Taz, dem Essener Gen-Archiv und einer Ärztinnenpraxis durchgeführt, in deren Verlauf zwei Frauen verhaftet wurden. Ingrid Strobl und Ulla Penselin sitzen seitdem in Isolationshaft. Das BKA gab an, diese Aktion im Rahmen einer Großfahndung nach Unterstützerinnen der Roten Zora unternommen zu haben. Die Fahndungswelle richtete sich gegen Frauen, die — besonders im Ruhrgebiet, Köln und Hamburg — seit Jahren sehr engagiert als Kritikerinnen der Gen- und Reproduktionstechnologien und der Bevölkerungspolitik arbeiten.
Die Durchsuchungs- und Haftbefehle fallen durch Begründungen auf, die augenscheinlich an den Haaren herbeigezogen sind. Im Falle der Hausdurchsuchung und Verhaftung der Hamburger Setzerin Ulla Penselin wird folgende Begründung angeführt: „Die Beschuldigte hat ferner an einem Treffen am 29.10.87 im Hinterzimmer einer Gastwirtschaft teilgenommen, bei dessen telephonischer Verabredung ganz gezielt der Zweck des Treffens auch nur andeutungsweise nicht erwähnt worden ist." (Zitat Durchsuchungbeschluß)
Ingrid Strobl, Journalistin aus Köln, wird vorgeworfen, einen Wecker gekauft zu haben, der bei einem Anschlag auf die Lufthansa in Köln im Oktober 86 benutzt wurde. Bei den Durchsuchungsbefehlen im Ruhrgebiet reichten in einigen Fällen „enge persönliche Beziehungen" zu anderen Verdächtigen aus.
Wir Frauen im AK Bevölkerungspolitik des iz3w beschäftigen uns im Sinne der jüngsten Repressionspraxis ebenfalls mit „anschlagsrelevanten Themen" und arbeiten mit den Frauen aus dem Ruhrgebiet zusammen.
Wir wenden uns aufs Entschiedenste gegen diese Kriminalisierung von politisch aktiven Frauen, deren einziges Vergehen darin besteht, laut und öffentlich gegen eine lebens- und menschenfeindliche Politik einzutreten. Mit diesen Aktionen wird uns erneut vor Augen geführt, in welcher Bandbreite die Sicherheitsgesetze Anwendung finden und das gesamte linke Spektrum kriminalisieren und spalten.
Wir fordern eine sofortige Freilassung von Ulla Penselin und Ingrid Strobl, die Rückgabe sämtlichen beschlagnahmten Materials, Zahlung einer Entschädigung für die Betroffenen und die Rücknahme aller Sicherheitsgesetze!!!
Im Folgenden dokumentieren wir eine Einschätzung der BKA-Razzia vom 18.12.87 von betroffenen Frauen aus dem Ruhrgebiet.

Einschätzung der Betroffenen

Mit mehreren Frauen aus dem Ruhrgebiet, die von den Hausdurchsuchungen betroffen waren, haben wir versucht, eine Einschätzung zu den jüngsten Ereignissen zu erarbeiten. Wir arbeiten im Essener Genarchiv oder in Gruppen mit Frauen, die sich mit Gen- und Reproduktionstechnologien, Bevölkerungspolitik und sonstigen frauenpolitischen Themen beschäftigen.
Die Durchsuchungsaktion des BKA vom 18. Dez. 87 und die erneuten Hausdurchsuchungen am 30. Dez. werden von offizieller Seite aus mit Ermittlungen des Generalbundesanwalts wegen Straftaten nach § 129 a begründet, also Mitgliedschaft und Unterstützung einer terroristischen Vereinigung.
Über die Medien wurde bekannt, daß es sich bei diesen Ermittlungen um die „Revolutionären Zellen" und um ihre „feministische Unterorganisation Rote Zora" handele.
Ausmaß und Ziel dieser Großrazzia geben uns Anlaß zu fragen, gegen welche politischen Inhalte, gegen welches Politikverständnis, gegen welche konkrete Politik hier vorgegangen werden soll.
Die Durchsuchungen in Duisburg, Essen, Bochum und auch in Hamburg richteten sich überwiegend gegen Frauen, die sich mit Gen- und Reproduktionstechnologien beschäftigen. In diesem thematischen Zusammenhang stehen auch unsere Fragen und Antworten für eine Einschätzung.
Mit dem Kongreß „Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik" im Frühjahr 1985 in Bonn wurde zum ersten Mal in der Bundesrepublik ein breiter Protest zu diesen Fragen öffentlich formuliert. Dem „Aufruf zur Aktionskonferenz" in Bonn folgten damals rund 2.000 Frauen aus dem In- und Ausland mit dem erklärten „Ziel, konkrete Widerstandsformen und Aktionsmöglichkeiten gegen die neuen Techniken zu erarbeiten."
In der Resolution, die auf dem Kongreß verabschiedet wurde, heißt es: „Wir werden alles daran setzen, diese Entwicklung zu stoppen und zu verhindern." Die Vorstellungen, wie dies zu tun sei, reichten vom eigenen Boykott der Techniken über die Abwehr von Versuchen, Frauen, in „Wertvolle" und „Minderwertige" zu spalten bis hin zu Forderungen nach einem Forschungsstopp und Schaffung einer möglichst breiten Aufklärungs- und Protestbewegung unter Frauen.
Die Rote Zora sieht sich auch in diesem Zusammenhang und leistete einen ihrem Politikverständnis entsprechenden Beitrag: Sie bekannte sich zu einem Sprengstoffanschlag gegen den Technologiepark in Heidelberg, einer Einrichtung, in der Bio- und Gentechnologie über die Grundlagenforschung hinaus für ihre wirtschaftliche Verwertung weiterentwickelt werden.
Der Kongreß in Bonn hatte eine mobilisierende Wirkung für viele Frauen vor allem aus der autonomen Frauenbewegung. Es entstanden zahlreiche neue Gruppen zu dem Thema, die Auseinandersetzung mit den Gen- und Fortpflanzungstechnologien wurde für viele von uns zum Schwerpunkt unserer Diskussionen und Aktivitäten.
Wir halten Vorträge, organisieren Informations- und Diskussionsveranstaltungen, machen Informationsstände. Es gibt Diaserien, Sketche und Theaterstücke.
Dabei stellen die Frauen des Genarchivs in Essen eine umfassende Materialsammlung für alle Interessierten zur Verfügung. Sie bieten Informationen über Forschungen und Anwendungsbereiche der Biotechnologie, Gentechnologie, Reproduktionsmedizin und deren angrenzende Bereiche und über kritische Stellungnahmen zu diesen Themenkomplexen. Sie werden zunehmend als Referentinnen zu Veranstaltungen im Bildungsbereich eingeladen.
Als Fortsetzung des Bonner Kongreßes entstanden weitere bundesweite Treffen, auf denen z.B. eine Aktionswoche im Okt. 85 beschlossen wurde. Anlaß dazu waren zwei internationale Messen und Kongresse zur Biotechnologie in Hannover und Düsseldorf, deren Ablauf durch gemeinsame Aktionen gestört wurde.
Die einhergehende Beschäftigung mit den Technologien, ihrer Anwendung und gesellschaftspolitischen Bedeutung führte dazu, daß sich widersprüchliche Haltungen immer stärker zu einer eindeutig ablehnenden Einstellung entwickelten. Und zwar auch außerhalb der autonomen Frauenbewegung, in Gewerkschaftskreisen zum Beispiel, bei den Grünen Frauen und in Frauengruppen der Kirchen.
Auf internationaler Ebene hatte sich bereits 1984 das „Feministische internationale Netzwerk zu den neuen Reproduktionstechnologien" = FINNRET gegründet. Die Umbenennung 1985 zu FINRRAGE = „Feministisches internationales Netzwerk des Widerstandes gegen Gen- und Reproduktionstechnologien" erfolgte, um eine klare politische Aussage gegen diese Technologien im Namen zu haben und um den Widerstand zu einem Arbeitsgebiet des Netzwerkes deutlich zu machen.
Eine weitere gemeinsame Aktivität des bundesweiten Treffens war die Aktionswoche gegen Humangenetische Beratungsstellen im Frühjahr 1987 unter dem Motto „Ohne Zucht und Ordnung". In mehreren Städten fanden Aktionen und Veranstaltungen statt, die sich gegen die bevölkerungspolitischen Auslese- und Ausmerzpraktiken dieser Beratungsstellen und der Fortpflanzungsmediziner richteten.
Die gemeinsame Forderung lautete: „Abschaffung der Humangenetischen Beratungsstellen!"
Zu dieser Forderung kamen wir über eine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Eugenik, mit einzelnen Persönlichkeiten, ihrem Werdegang, ihren Publikationen und ihrer aktuellen praktischen Arbeit in den Beratungsstellen.
In dem 1984 erschienenen Buch „Die Wohltätermafia" wird zum ersten Mal die Praxis humangenetischer Beratung, ihre inhaltliche und personelle Kontinuität eugenischer Auslese- und Ausmerzepolitik aus ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit heraus aufgezeigt. Dieses Buch entstand auf einer Grundlage von geheimgehaltenem, geklautem Aktenmaterial aus einer Hamburger Beratungsstelle. Mitherausgeber des Buches ist Udo Sierck, der in einem taz-Artikel auch die Auswertung von Akten veröffentlichte, die im Sommer 86 von der „Roten Zora" aus der Humangenetischen Beratungsstelle in Münster entwendet wurden.

Dafür wurde seine Wohnung auch prompt vom BKA durchsucht und eine Fotokopie der Dokumentation der „Roten Zora" beschlagnahmt. Die Tatsache, daß Udo Sierck durch die Durchsuchungsaktion des BKA kriminalisiert wird, ist ebensowenig ein Zufall wie die jüngste BKA-Aktivität. Sie richtete sich gegen Personen, vor allem Frauen, die eindeutig radikal ablehnende Standpunkte zu den Gen- und Reproduktionstechniken vertreten. Im Unterschied z.B. zu dem gemischten „Genethischen Netzwerk (GeN)", das sich 1986 gründete. Während das Genethische Netzwerk betont, „als Organisation selbst keinen Standpunkt zu politischen Fragen" zu beziehen, äußern sich die Frauen des Genarchivs sehr eindeutig:
„Neben unserem Anspruch, diese Technik zu entmystifizieren und allen LaienInnen verständlich und überschaubar zu machen, wollen wir mit unserer Arbeit die gesellschaftliche Akzeptanz der Gen- und Reproduktionstechnologie erschweren." Die Frauen lehnen es ab, posi-



tiv nutzbare Anwendungsbereiche zu benennen, genauso wie sie die Forderung nach Kontrolle von Instituten und Konzernen völlig abwegig finden. Ihre Ablehnung der Technologien begründen sie vielmehr mit einer grundlegenden Kritik an der naturwissenschaftlichen Herangehensweise, die Mensch und Natur durch Zerstückelung in immer kleinere Teile, letztlich die Gene, zu beherrschen versucht.
Aus den Ereignissen der jüngsten Zeit ziehen wir deshalb folgende Schlußfolgerungen:
Mit der breit angelegten Durchsuchungsaktion wird die Form der Frauenpolitik gegen Gen- und Reproduktionstechnologien verfolgt, die auf vielfältige Weise eine eindeutig und radikal ablehnende Haltung zu den Technologien zum Ausdruck bringt. Die jüngste Novellierung des § 129 a hat erweiterte Voraussetzungen für eine verschärfte Kriminalisierung geschaffen, nicht nur beispielsweise durch die Möglichkeit, die „Zerstörung technischer Arbeitsmittel" als Straftatbestand zu ahnden.
Die Verfolgung einer bestimmten Form der Politik, die mit illegalen Mitteln die herrschende Forschung und Praxis erschwert und verhindert, wird nun zum Anlaß genommen, grundsätzlich die politische Organisierung von Frauenwiderstand gegen die Gen- und Reproduktionstechnologien zu kriminalisieren. Die jetzige Anwendung des § 129 a läuft darauf hinaus, alle die Organisationsstrukturen zu verunsichern, zu kriminalisieren und somit inhaltlich und strukturell zu isolieren, die aufgrund ihrer politischen Position und ihrer bisher gezeigten oder noch zu erwartenden Handlungsfähigkeit auf unterschiedlichen Ebenen aktiv sind.
Daß gerade unter uns Frauen die klare Ablehnung der Technologien so weit verbreitet ist, liegt daran, daß wir davon in besonderer Weise betroffen sind: einmal direkt als Objekte männlicher Allmachtsphantasien, zum anderen indirekt dadurch, daß wir männliche Herrschafts- und Machtstrukturen als Frauen stärker erfahren und wahrnehmen.
Kriminalisiert wird also die konsequente Ablehnung der Technologien, kriminalisiert wird die allzu weit verbreitete Haltung von Frauen, die vielfältige Formen des Widerstands akzeptieren.
Wir wenden uns gegen eine Spaltung von Frauen, die sich gegen die Gen- und Reproduktionstechnologien individuell oder kollektiv zur Wehr setzen! Wir werden von unseren inhaltlichen Positionen nicht abweichen und sie auch weiterhin öffentlich vertreten.

Kontakt: Gen-Archiv, Führichstr. 15, 4300 Essen 1



Für Post und Spenden:
Ingrid Strobl
c/o Dr. Gerlach; BGH
Postfach 2720
7500 Karlsruhe
oder
Frauenjustizvollzugsanstalt
München-Neubeck
UnterstützerInnen-Kto.:
Peter Neff
PSchA Köln
BLZ: 370 100 50
Nr.: 234 81-506

Ursula Penselin
Untersuchungsgefängnis
Holstenwall
2000 Hamburg 36
UnterstützerInnen-Kto.:
J. Bayer
Hamburger Sparkasse
(Haspa), Kto.-Nr.: 120 648 4931
Stichwort: 18.12.87

Briefe

Liebe iz3w-Freunde,

mit dem Tenor des Artikels von Thomas Fues, der IWF habe zugunsten der Weltbank an Bedeutung verloren, bin ich nicht einverstanden. Es wäre für viele EL, besonders für die von IWF-Auflagen in ihrer Existenz betroffenen städtischen Unterprivilegierten manches gewonnen, wenn das Gewicht des IWF geringer geworden wäre. Tatsächlich aber läuft das Krisenmanagement der internationalen Verschuldungskrise nach wie vor unter dem Primat des IWF, wenn auch die Weltbank zunehmend darin einbezogen wurde — Folge der Erkenntnis, daß die Verschuldungsprobleme der EL nicht kurz —, sondern nur mittel- oder langfristig zu lösen sind. „Strukturanpassung" lautet heute die Strategie der Bretton-Woods-Institutionen. Für die betroffenen EL, v.a. in Afrika, bedeutet „Strukturanpassung" in erster Linie **doppelte Konditionalität:** Der IWF behält die Leitfunktion und steckt mit seinem Instrumentarium die makroökonomischen Rahmenbedingungen, um den Ausgleich von Budget und Zahlungsbilanz und die Beseitigung der Inflation zu erreichen; die Weltbank schreibt — in enger Anlehnung an die makroökonomischen Vorgaben des IWF und in Kooperation mit dem IWF-Stab — datailliert Maßnahmen der Strukturanpassung und der sektoralen Rehabilitation vor, um mittelfristig die Schuldendienstkapazität der EL zu verbessern. Das Problem liegt nicht in dem Gewicht des IWF oder der Weltbank (die Argumentation mit dem — geringer gewordenen — Umfang der IWF-Kreditvergabe ist kurzsichtig), sondern in der doppelten Konditionalität, die die Handlungsspielräume der EL für eine eigenständige Finanz-, Wirtschafts- und Entwicklungspolitik extrem einengt.

P. Körner

Zeitschriftenschau

ila-info Nr. 110, Nov. 87, Nr. 111, Dez. 87
Schwerpunktthema: **Mit neuen Techniken gegen die Krise?**
Die beiden aktuellen Nummern des ila-infos liefern Material zur aktuellen Diskussion um die Folgen des weltweiten Einsatzes der sog. Neuen Technologien.
Nr. 110 enthält unter der Überschrift „Kommunikation ohne Grenzen" Beiträge zu ISDN, zur Verbreitung der neuen Informationstechnologien in Lateinamerika und zwei Interviews zum Einsatz dieser Technologien in Uruguay und Nicaragua;
Nr. 111 beschäftigt sich mit der Bio- und Gentechnologie und bringt Beiträge zur Forschung und zum Einsatz dieser Technologien in Landwirtschaft und Medizin, zu Entwicklungshilfeprojekten in diesen Bereichen, zum Eigentumsrechts von genetischen Ressourcen und zu skandalösen Freilandexperimenten mit genetisch manipulierten Organismen in Argentinien.
Einzelpreis: DM 3,50 (Jahresabo: DM 35,-)
Bezug: ila, Heerstr. 205, 5300 Bonn

Informationsdienst südliches Afrika Nr. 7/87, November
Schwerpunkt: Namibia und Südafrika, Kunst und Kultur für ein anderes Land
Kulturelle Formen des Widerstandes in Südafrika und Namibia sind die Themen der Novemberausgabe des Informationsdienstes Südliches Afrika. Kolonisierung und die immer noch anhaltende Unterdrückung der schwarzen Bevölkerung hat die Menschen neben dem alltäglichen und auch dem bewaffneten Widerstand kulturelle Formen, sich zu wehren, entwickeln lassen. Sie finden ihren Niederschlag bspw. in Musik, Wort und Theater. Kultur und Befreiungskampf sind so zu untrennbaren Gliedern gewachsen, die es den Betroffenen erlauben, sich Unterdrückung bewußt zu machen und sich ihrer Luft zu verschaffen.
Daneben befassen sich zwei Artikel mit dem Kultur- und Wissenschaftsboykott. Die jüngsten Ereignisse des Streiks bei Mercedes Benz in Südafrika sowie die Pläne für den neuen Verfassungsentwurf für Namibia beschließen das Heft.
Außerdem: Rezensionen, aus der Solibewegung, Zeitschriftenschau
Preis: DM 5,- (Abo: DM 40,-) **Bezug:** issa, Blücherstr. 14, 5300 Bonn 1

Engagierter Chemiker für ABM-Projekt (Umweltschutz/Industrieländer und 3. Welt) im Großraum Düsseldorf gesucht.
BI-Nähe erwünscht.

Engagierter Mensch mit Umweltschutz-erfahrung für Organisation von BI (Industrieländer/3.Welt) gesucht. Raum Düsseldorf, ca. 2000,- DM brutto.

Falls Ihr Interesse habt, schreibt an: iz3w, Postfach 5328, 7800 Freiburg. wir leiten Eure Bewerbungen weiter.

epd-Entwicklungspolitik 22/87:
Ökumenisches Miteinanderteilen (Konferenz des Ökumenischen Rates); Recht auf Entwicklung; Theologie der Befreiung für Europa; Bankenverstaatlichung in Peru; „Sachzwang" Weltmarkt.
Einzelpreis: DM 3,80, Doppelheft: DM 5,50
Bezug: epd, Vertrieb, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt 1.



Forum entwicklungspolitischer Aktionsgruppen, Nr. 122, DM 3,-
Schwerpunkt: Projekte und Projektionen, Beiträge vornehmlich aus dem Aktionsgruppenspektrum zu Sinn und Unsinn von „linken" Entwicklungshilfeprojekten in der Dritten Welt.
Weiter: Umgang mit Arzneimitteln, Solidarität zu Südafrika, Schwarzes Theater aus Südafrika, Situation der türkischen Kurden, SADCC-Kampagne, Kritik an Hoechst zeigt Wirkung.
Dazu: wie immer ein umfangreicher Serviceteil.
Preis: DM 3,-
Bezug: FORUM, c/o ISW, Lingener Str. 9, 4400 Münster

Brasilien Nachrichten 95/1987
Schwerpunkt: Wohnen in Brasilien
Die UNO erklärte das Jahr 1987 zum „Internationalen Jahr des Rechtes auf Wohnraum für Obdachlose". Während die brasilianische Bourgeoisie sich hinter hohen Mauern in Luxusvillen verschanzt, fristen 55 Millionen Brasilianer ein Dasein in unzumutbaren Wohnverhältnissen und 13,4 Millionen Obdachlose leben auf der Straße.
Schattenseiten — Wohnen in Armut: Bilder aus einer brasilianischen Großstadt / Banco Nacional de Habitação — BNH: Brasiliens Neue Heimat / Brasiliens Großstädte wachsen unaufhörlich / Wohnen in Brasilia — 30jähriger Traum von einer neuen Hauptstadt / u.v.m.
DM 7,- **Bezug:** LN-Vertrieb, Mehringhof, Gneisenaustr. 2, 1000 Berlin 61

Inprekorr Nr. 198
Reformkurs in der Sowjetunion: die Debatte und Information darüber setzten wir fort mit einem Bericht über die Gründung unabhängiger gesellschaftlicher Initiativen und mit der Dokumentation ihrer Gründungserklärung; mit einem Kommentar zu Gorbatschows Rede zum 70. Jahrestag der Oktoberrevolution und einem Interview, wie Gorbatschow in der Charta 77 diskutiert wird.
Westeuropa: Bericht über denn Abbau der Sozialleistungen in Österreich und den Generalstreick der Studenten Ende Oktober. Ein Interview über die Präsidentschaftskanditur des KP-Dissidenten Pierre Juquin.
Philippinen: Die Debatte über die strategische und taktische Orientierung in der KP seit dem Wahlsieg Corazon Aquinos im vergangenen Jahr wird ausführlich dokumentiert.
Bezug: Inprekorr, ips-Verlag, Postfach 1101, 6000 Frankfurt 1

EPK 4/87: Frontstaaten — Im Konflikt mit Südafrika
Das Heft beschäftigt sich mit der Situation in den Frontstaaten Mosambik, Zimbabwe, Sambia, Botswana etc. bzw. ihrer Bedrohung durch das weiße Apartheidregime in Südafrika. Schwerpunktland ist Mosambik mit Beiträgen über Geschichte, politische Entwicklung, Beziehung zu Südafrika, Die RENAMO und bäuerliche Frauenorganisation um Maputo.
Weitere grundsätzliche Beiträge zu „Koordinierter Befreiungspolitik" im Südlichen Afrika und der SADCC als wirtschaftspolitischer Alternative gegen Südafrikas Dominanz.
Die Boykottfrage wird aus der Sicht der BRD und der Frontstaaten Mosambik und Botswana behandelt.
Außerdem: Porträt des sambischen Präsidenten Kaunda und ein Vergleich der Befreiungspolitik in Zimbabwe und Südafrika.
Preis: DM 4,-, 36 S. (Jahresabo: DM 22,-; Institutionen: DM 35,-)
Bezug: EPK, Postfach 2846, 2000 Hamburg 20

Lateinamerika Nachrichten 166, Januar 1988
Schwerpunkt: COLONIA DIGNIDAD
„Mustergut" mit dunkler Geschichte / Nazis oder politisierte Sekte? / Ein verborgener Stützpfeiler von Pinochets Macht / Die Rolle der deutschen Botschaft / Der Prozeß vor dem Bonner Landgericht / Gute Freunde in Deutschland / Filmrezension „Die Kolonie"
Außerdem: Berichte zu Chile, Brasilien, Nicaragua u. Honduras

Trialog, Zeitschrift für das Planen und Bauen in der Dritten Welt, Heft 15
Schwerpunkt: Partizipation und Habitat
Bombays illegale Siedler: Der Kampf um das Recht auf Wohnung / Selbstorganisation — Selbstentwicklung: Die Slumsiedlung Ganeshnagar in Poona / Kollektive Selbsthilfe bei Entwässerungsprojekten in Karachi, Pakistan / Basisorganisationen in Baldia, Karachi / Das Quartier als Siedlungseinheit: Kollektive Selbstbestimmung in afrikanischen Großstädten / Partizipation als Cargo-Kult? / Gemeinschaftspartizipation in brasilianischen Favelas — Die Rolle der Bewohnervereine / Städtische Sozialbewegungen in Mexiko: Der Fall des „Comité Unión de Colonias Urbanas de Tijuana Asociación Civil"
Bezug: LN-Vertrieb, Mehringshof, Gneisenaustr. 2, 1000 Berlin 61

Tagungshinweise

Probleme und Chancen Demographischer Entwicklung in der Dritten Welt, 22. Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Bevölkerungswissenschaft, 1.-4. März 88 in Paderborn, Anmeldung: Prof. Steinmann, Uni FB 5, Warburger Str. 100, 4790 Paderborn

---

Palästinenser — Leben braucht Zukunft, 26.-28. Februar in Tutzing.
Selbsthilfe — Ein Weg aus der Armut? 7.-10. März in Tutzing. Anmeldung: Evangelische Akademie, Pf 227, 8132 Tutzing

---

Afrika-Tage 88 in Hannover vom 19. Februar bis 1. März mit Musik, Kino, Ausstellungen, Literatur, Podiumsdiskussionen etc., etc. Infos bei: Afrika-Ini, Pavillon, Lister Meile 4, 3000 Hannover

---

Fleisch frißt Menschen 18.-20. März in 4811 Oerlinghausen. Zuerst stirbt der Regenwald, dann stirbt der Mensch. 6.-8. Mai in Bielefeld. Anmeldung bei: AKE, Horstweg 11, 4973 Vlotho

---

Die Schuldenkrise der Entwicklungsländer und die Europäische Gemeinschaft 4.-6- März in Bocholt, eingeladen sind Vertreter von IWF, WestLB sowie Jonny Klein, vorher nachfragen, wer wirklich kommt. Teilnehmerbeitrag DM 90,-, Europäische Staatsbürger-Akademie, Adenauerallee 59, 4290 Bocholt

---

Ich kam! Ich sah! Ich ver-siegte? RückkehrerInnen-Seminar für Baden-Württemberg 16.-19. Juni in Stuttgart, Information: Zentrum für Entwicklungsbezogene Bildung — ZEP, Gerokstr. 17, 7000 Stuttgart 1

„Dritte Welt": Entwicklungen gegen die Umwelt?
30.3.-4.4. in Darmstadt
Anmeldung: BUND-Jugend, Im Rheingraben 7, 5300 Bonn 3

Entwicklungspolitik bei den Jusos — Aufbruch zu neuen Ufern? 8.-10. April in Mannheim. Information: JUSOS BW, Tunzhoferstr. 5, 7000 Stuttgart 1

BUKO-Seminare:

Konzern- und Bankenstrategie und Auswirkungen auf Neue Armut in der BRD 12.-14.2. in 7453 Gauselfingen

---

Solidarität mit dem südlichen Afrika, Ende März, Ort noch unbekannt

---

Folgen der Islamisierung im Iran — Aufhebung der Menschenrechte für Frauen, 18.-20. März in der Nähe von Bielefeld. Anmeldung: BUKO, Nernstweg 32-34, 2000 Hamburg 20

Die Peru-SOLIDARITÄTSGRUPPEN haben den Bürgermeister von Ilo (Südperu) zu einer Informationsreise vom 1.3.-13.3.88 eingeladen. Er berichtet vom Kampf der Bevölkerung von Ilo für eine menschenwürdige Umwelt, gegen ausl. Minenkonzerne, die das Wasser, die Luft der Menschen verpesten und sie auch wirtschaftlich ausbeuten.
3.-Welt-Gruppen/Ökologiegruppen, die eine Veranstaltung mit Dr. Julio Dias P. machen wollen, im Terminblock: 3.-5.3. Süddeutschland, 6.-9.3. Raum FFM und Norddeutschland, 10.-11.3. Raum Ruhrgebiet — bitte schnell Rückanmeldung an: Perugruppe München, Maistr. 29, 8 München 2.

Neue Musikkassette: **LIEDER VOM LEBEN UND ÜBERLEBEN** in Ayacucho/Peru, von Juana Lidia Argumenda. Kassette mit ausf. Info-u. Textheft für 15,- DM und 1,50 DM Versandkosten. Der Erlös geht an die Menschenrechtsarbeit in Ayacucho über SERPAJ. Bestellung: Perugruppe München, Maistr. 29, 8 München 2. (Scheck beilegen wäre uns am liebsten).

Neuerscheinungen

Ralf Bogen, **Sowjetunion und „Dritte Welt"**, 120 S., DM 9,50 bei: Schmetterling-Verlag, Holzhauser Str. 31, 7000 Stuttgart 80

ISOKO (Hrsg.), **AMAKURU KI? — Überleben in Rwanda**, 450 S., DM 29,80, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt 1987

Nahost-Ploetz, Geschichte der arabisch-islamischen Welt zum Nachschlagen, 240 S., DM 26,80, Verlag Ploetz Freiburg 1987

Der Krieg am Golf, Informationen des Komitees gegen den iranisch-irakischen Krieg, Heft 2, Dez. 87, DM 4,- Bestellung bei: Käthe Jans, Dritte-Welt-Haus, Buchtstr. 14/15, 2800 Bremen

---

„Muß die Grüne Revolution neu beurteilt werden?" Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll 1987. Themen: Ethische Probleme ländlicher Entwicklungsarbeit; Rückblick auf die Grüne Revolution (pro und contra); Auswirkungen der Grünen Revolution (Philippinen, Indien; Reis, Ökologie, Gen-Ressourcen). epd-Entwicklungspolitik: Materialien VIII/87, 106 Seiten, DM 8,- Bezug: epd, Vertrieb, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt 1

---

5. Bundesweites Treffen der Flüchtlings- und Immigranten-Initiativen vom 30.10.-1.11.87 in Frankfurt/M., Protokoll 47 S., DM 3,-, Reader 140 S., DM 10,-. Bestellung bei: Cornelia Spohn, Frankenallee 138, 6000 Frankfurt/M.

Ludger Helm (Hrsg.), **Südafrika — Bausteine für den Unterricht in der Sekundarstufe**, 1987, 220 S. DIN A 4, DM 24,80. Verlag für interkulturelle Kommunikation, Postfach 900 955, 6 Frankfurt/M.

Jochen Hippler/Andrea Lueg, **Gewalt als Politik — Terrorismus und Intervention im Nahen Osten**, Pahl-Rugenstein 1987? 244 S., DM 14,80

Dt. Volkshochschulverband, **China im Wandel, Tradition, Reform, Alltag**, Mat. 27, 183 S., Bonn 87, Bestellung bei: Fachstelle für Intern. Zusammenarbeit, Rheinallee 1, 5300 Bonn 2

Ulrich Menzel, **Auswege aus der Abhängigkeit** — Die entwicklungspolitische Aktualität Europas, Edition Suhrkamp, Bd. 648, DM 28,-

---

Helmut Volger, **Der Wandel der Perzeption von Abrüstung, Entwicklung und Konversion in der UNO**, Haag & Herchen 1987, 326 S., DM 38,-

---

Denis, Eschtereit, Song, Werning, **Südkorea — Kein Land für friedliche Spiele**, Rowohlt-Verlag 1988, 250 S., DM 10,80

Gerd Decke u.a., **Umstrittene Hilfe in Äthopien** — Eine Auseinandersetzung um Entwicklungshilfe in Äthopien am Beispiel von „Menschen für Menschen" in Darmstadt, Januar 1988, 152 S., Bestellung bei: Ev. Erwachsenenbildung, Kiesstr. 12, 6100 Darmstadt

---

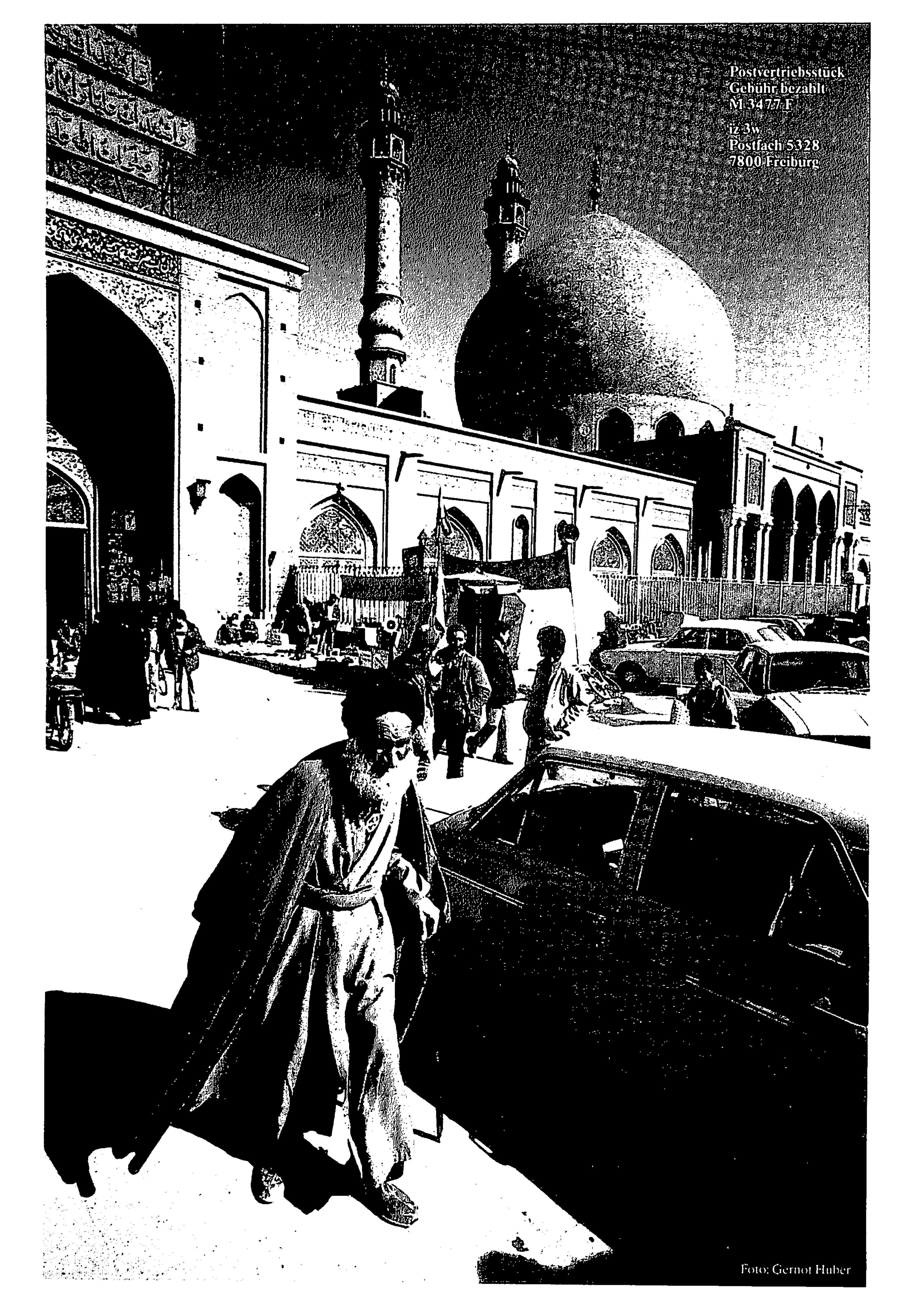
Regula Rentschler u.a., **Ware Liebe — Sextourismus, Prostitution, Frauenhandel**, Peter Hammer-Verlag 1987, 215 S., ca. DM 16,80

Eva Dumendick, Roland Becker, **Praktikum in der „3. Welt"**, Materialmappe zu Praxissemestern im Bereich Sozialarbeit/Sozialpädagogik in Ländern der sog. 3. Welt — Beispiel Lateinamerika, 126 S., DM 7,- Bestellung bei: AG Spak, Kistlerstr. 1, 8000 München 90

Dieter Bielenstein, Winfried Böll (Hrsg.), **Von und mit der Dritten Welt lernen**, Arbeitshilfen der Bundeszentrale für Politische Bildung, 4 Hefte, 328 S., gratis bei: Bundeszentrale f. Politische Bildung, Freiheit 7, 5300 Bonn 1

Bertha Hardegger, **Mutter der Basuto, Als weiße Ärztin in Südafrika**, 458 S., DM 44,-, Walter-Verlag CH-4601 Olten, 1987

Oscar Arias: Frieden für Zentralamerika, 160 S., DM 16,80, Vervuert-Verlag Frankfurt 1987


Postvertriebsstück
Gebühr bezahlt
M 3477 F

iz 3w
Postfach 5328
7800 Freiburg

Foto: Gernot Huber